O FIM DA HISTÓRIA

De Hegel a Fukuyama

Perry Anderson

O FIM DA HISTÓRIA

De Hegel a Fukuyama

Tradução de
ÁLVARO CABRAL

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Título original:
The Ends of History

Tradução autorizada do capítulo "The Ends of History", extraído do livro *A Zone of Engagement*, publicado em 1992 por Verso/NLB, de Londres, Inglaterra.

Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031 Rio de Janeiro, RJ

Editoração eletrônica: Delta Line Composições e Edições Ltda.

Impressão: Tavares e Tristão Ltda.

ISBN: 0-86091-595-6 (ed. orig.)
ISBN: 85-7110-247-3 (JZE, RJ)

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

A561f

Anderson, Perry, 1938
O fim da história: de Hegel a Fukuyama; tradução, Álvaro Cabral. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

Tradução de: The ends if History
Capítulo do Livro: A zone of engagement
ISBN 85-7110-247-3

1. História — Filosofia. J. Título.

92-0700

CDD — 901
CDU — 930.1

Sumário

Introdução

Na primavera de 1989, foi concluída na Alemanha uma impressionante obra de história intelectual. Seu autor, Lutz Niethammer, notabilizara-se antes como historiador de tradições orais, especializado na reconstrução da vida popular vista do ângulo cotidiano. O campo de *Posthistorie* é virtualmente antitético.[1] Seu tema é o surgimento de uma teia de especulações sobre o fim da história, nas mais altas esferas da *intelligentsia* européia em meados do século atual. Abordando uma variedade de fontes filosóficas e sociológicas, estas puderam derivar de uma série de intuições distintas. Niethammer discrimina três variantes principais: a idéia de um encerramento espiritual do repertório de possibilidades heróicas, herdada de Nietzsche; a visão de uma petrificação da sociedade numa única e vasta máquina, associada a Weber; e insinuações de entropia civilizatória, decorrentes de Henry Adams. Mas o foco do seu estudo situa-se bem mais longe das fontes onde se originaram essas variantes, na confluência de tais temas, numa impressionante configuração intelectual que ele localiza, com alguma precisão, na área franco-alemã entre a época da Frente Popular e o Plano Marshall.

Foi então que um excepcional grupo de pensadores começou a sugerir que a história avizinhava-se de seu término. Numa brilhante proeza de investigação intelectual, Niethammer traz à luz os vínculos ou afinidades ocultos — culturais e políticos —

1 Hamburgo, 1989: o prefácio é datado de maio, a publicação ocorreu em novembro.

no seio de um grupo de teóricos do período que contrastavam sob todos os outros aspectos: Henri de Man, Arnold Gehlen, Bertrand de Jouvenel, Carl Smith, Alexandre Kojève, Ernst Jünger, Henri Lefebvre e até, à sua maneira, Walter Benjamin e Theodor Adorno. *Posthistoire*, um termo francês que somente existe em alemão, adotado nos anos 50 por Gehlen a partir de uma leitura de Man, significa para Niethammer menos um sistema teórico do que uma estrutura de sentimento, o impulso de uma certa experiência histórica comum. Esses eram pensadores, argumenta Niethammer, que compartilharam das esperanças iniciais de uma subversão radical da ordem social estabelecida na Europa, como ativistas ou simpatizantes dos principais "partidos de movimento" do período interguerras — socialista, fascista ou comunista —; e, depois, dos desapontamentos que cristalizaram num profundo ceticismo acerca da possibilidade de uma nova mudança histórica como tal. O resultado foi algo como uma visão coletiva — vislumbrada de muitos ângulos diferentes — de um mundo atolado, exausto, dominado por mecanismos periodicamente ressurgentes de burocracia e circuitos ubíquos de produtos, aliviado apenas pelas extravagâncias de um imaginário fantástico e sem limites, porque desprovido de poder. Na sociedade pós-histórica, "os governantes deixaram de governar, mas os escravos continuam escravos."[2] Para Niethammer, esse diagnóstico do tempo não está isento de força persuasiva: corresponde a muitas experiências particulares da vida cotidiana e a observações locais da ciência social. Mas aqueles que falam do fim da história não lhe escapam. O *pathos* de *Posthistoire* é o produto inteligível de uma conjuntura política interpretada com base nas categorias de uma tradição filosófica.

Pois essa é uma visão, argumenta Niethammer, que deve ser entendida como uma inversão das teorias otimistas de história dos séculos XVIII e XIX, as quais tinham certa vez alimentado a expectativa de paz ou liberdade ou fraternidade universal como objetivo final do progresso humano, em versões secularizadas da

2 *Posthistoire*, p. 156.

teleologia da história sacra. Aquela serena confiança do Iluminismo — compartilhada por Holbach e Kant, Comte e Marx — no curso objetivo do desenvolvimento social tinha caído em descrédito perto do final do último século. O que lhe sucedeu foram tensas diligências voluntaristas para realizar fins milenares pela força da vontade subjetiva, nas doutrinas de Nietzsche, Sorel ou Lênin. Estas adquiriram contingentes maciços de adeptos durante e na esteira da Primeira Guerra Mundial, e formaram o *background* imediato para as ambições revolucionárias daqueles que iriam tornar-se os teóricos da *Posthistoire*. Postas de lado suas expectativas originais, essas doutrinas não abandonaram, porém, a metafísica de uma transfiguração histórica mas, de certo modo, inverteram-lhe o sinal. O otimismo do progresso evolutivo ou vontade coletiva cedeu o lugar a um pessimismo cultural elitista que só viu petrificação e massificação nas democracias ocidentais estabilizadas depois da Segunda Guerra Mundial. O tempo chegou ao seu termo: não mais, porém, com o significado de um fim — simplesmente a facticidade de um término, invalidando qualquer aspiração ou propósito ulterior. Ao projetarem metaforicamente sua própria experiência política como uma história do mundo cujas páginas ficaram em branco, esses pensadores, de um modo característico, prestaram escassa atenção ao desenvolvimento material que ameaçava provocar o fim da história, as ameaças concretas da guerra nuclear; ainda menos consideração tiveram para com o destino da maioria faminta da humanidade fora da zona de privilégio industrial. *Posthistoire*, um discurso que é mais do fim do significado do que do fim do mundo, foi sistematicamente cega para tais questões: *die Sinnfrage verdunkelt die Existenzfrage.*[3]

Evidentemente crítico, o tratamento de Niethammer do grupo de escritores no centro de sua exposição nunca é de rejeição. Escrito a partir da Esquerda, acerca de um conjunto de figuras muitas das quais eram da — ou acabaram na — Direita, o seu método, inspirado pelos mosaicos de Benjamin, é delicado

3 *Posthistoire*, p. 165. [A questão do significado obscurece a questão da existência. *N.T.*]

e diagonal. A compreensão histórica que oferece para os devaneios da pós-história não procura diminuí-los como reflexos significativos do seu tempo. As conclusões de Niethammer situam-se em outro lugar. De um modo geral, tratava-se de intelectuais que, após seus desapontamentos políticos, adotaram a postura de uma elite eqüidistante das massas e dos mecanismos da ordem *post bellum*, concebendo-se a si próprios como videntes isolados. A partir dessa postura, eles buscaram um ponto de vista abrangente, capaz de destilar a substância da experiência universal numa única narrativa. Contra essa dupla pretensão, Niethammer afirma o credo de uma história democrática feita pelo povo. Socialmente, os intelectuais formam, de fato, uma parte da massa da qual gostam de se distinguir, uma coletividade que, pensando bem, dissolve-se num considerável número de sujeitos individuais. Epistemologicamente, a verdade reside, em primeiro lugar, nas experiências vitais diretas desses indivíduos. O seu esclarecimento é o que constitui a obrigação primordial do historiador, que deve ser aconselhado a evitar todas as interpretações estruturais mais amplas, salvo como conjeturas restritivas. O conhecimento crítico será encontrado, não na enfatuada e vã macronarrativa, mas nos modestos e tão comumente citados livros da multidão — cuja medida de liberdade e responsabilidade é a única salvaguarda contra os perigos que os adivinhos da pós-história discerniram, bem como contra aqueles que deixaram escapar.[4] O julgamento conclusivo do estudo de Niethammer poderia ser interpretado como um obituário, sepultando uma doutrina esotérica cujo tempo criativo pertence ao passado.

Dois meses depois, em julho de 1989, Francis Fukuyama publicou seu ensaio "The End of History?" em Washington.[5] Raras vezes existiu um *rebondissement*, uma reanimação mais impressionante nos destinos de uma idéia. No prazo de um ano, uma sabedoria filosófica para iniciados estava convertida num lugar-comum da era, quando os argumentos de Fukuyama circu-

4 *Posthistoire*, p. 165-72.
5 *The National Interest*, verão de 1989, p. 3-18. Fukuyama e Niethammer devem ter completado seus respectivos textos quase simultaneamente.

laram rapidamente pela mídia do globo. Sem ter conhecimento da obra de Niethammer (concluída em maio e publicada em novembro), essa reprise americana estava diretamente vinculada ao nexo franco-alemão estudado em *Posthistoire* através da figura de Alexandre Kojève — a declarada fonte teórica da construção de Fukuyama. Mas a ligação representa um paradoxo para o veredito de Niethammer. Pois a nova versão do fim da história não proveio de qualquer ponto privilegiado de observação, real ou imaginário, em eqüidistante isolamento do povo e do poder, mas dos gabinetes do próprio Departamento de Estado, e o seu tema estrutural não era de desabrido pessimismo e sim de confiante otimismo. A mudança de registro era também uma transferência de plano. Nos filósofos franco-alemães da história havia sempre mais filosofia do que história, vislumbrando-se a política apenas como evanescente metáfora no *background* do diagnóstico. Na intervenção de Fukuyama, as relações foram invertidas, ocupando a história e a política o primeiro plano, de forma enfática, com as referências filosóficas formando uma espécie de entretela subjacente. A tese central de seu original ensaio propõe, é claro, que a humanidade atingiu o ponto final de sua evolução ideológica com o triunfo da democracia liberal ocidental sobre todos os seus concorrentes no final do século XX. O fascismo, outrora um poderoso rival, tinha sido categoricamente destruído na Segunda Guerra Mundial. O comunismo, o grande adversário do pós-guerra, estava em visível colapso, rendendo-se como sistema ao capitalismo que tinha outrora procurado derrubar. Desacreditadas essas duas alternativas globais, restaram apenas resíduos locais do passado histórico: nacionalismos sem conteúdo social definido ou pretensão universal, fundamentalismos confinados a comunidades religiosas específicas em zonas subdesenvolvidas do Terceiro Mundo. A vitória do capitalismo liberal foi alcançada não só na Europa, com a derrota do nazismo e a desintegração do stalinismo, mas também no igualmente importante campo de batalha da Ásia, com a transformação do Japão no pós-guerra, a liberalização em curso na Coréia do Sul e em Taiwan, a crescente mercantilização da China. No mundo industrializado, a competição entre Estados nacionais continuaria. Mas expurgada de toxinas ideológicas ou

militares, preocupar-se-ia principalmente com as questões econômicas, no âmbito de uma estrutura de colaboração da qual o Mercado Comum Europeu talvez já tenha fornecido o modelo. Nessa concepção, as tensões étnicas ou as paixões sectárias, terror ou insurgência, ainda poderão proliferar no Sul. Mas não comprometem a profunda configuração do tempo. Pois o fim da história não é a cessação de toda a mudança ou conflito, mas o esgotamento de quaisquer alternativas viáveis para a civilização da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE). O progresso para a liberdade tem agora um único caminho. Com a derrocada do socialismo, a democracia liberal ocidental destacou-se como a forma final de governo humano, levando a seu término o desenvolvimento histórico.

Esse desfecho, argumenta Fukuyama, foi previsto por Hegel. O primeiro filósofo a transcender concepções fixas da natureza humana, sua fenomenologia das agitadas transformações do espírito resultou não na infinidade ruim de um interminável processo de mudança, mas no momento de uma culminação absoluta, em que a razão como liberdade na terra foi consumada nas instituições de um Estado liberal. O mérito de Kojève foi ter mostrado que Hegel acreditou que essa hora tinha chegado com a vitória de Napoleão sobre a Prússia em Iena, quebrando o poder do *ancien régime* na Alemanha e lançando as bases para a propagação universal dos princípios da Revolução Francesa. A exatidão essencial da convicção de Hegel de que a história estava chegando ao seu fim não é prejudicada pelos duzentos anos que se seguiram. Pois a grandeza de sua filosofia reside em sua afirmação inequívoca da primazia de idéias na história — a verdade de que os desenvolvimentos da realidade material não determinam mas adaptam-se ao surgimento de princípios ideais. O que prevaleceu em Iena não foi a prática completada mas o princípio regulador de uma nova ordem política. Lutas e sublevações maciças ainda estavam por ocorrer, desde a abolição do tráfico de escravos até a vitória do sufragismo, antes que os ideais liberais adquirissem seu pleno formato institucional no Ocidente e depois se propagassem gradualmente a outras latitudes. Mas o

contorno fundamental das franquias que Hegel tinha percebido como a forma definitiva da liberdade moderna nunca foi aperfeiçoado depois dele. "O Estado que emerge no fim da história é liberal na medida em que reconhece e protege, através de um sistema jurídico, o direito universal do homem à liberdade, e é democrático na medida em que somente existe com o consentimento dos governados."[6] Essa liberdade inclui, é claro, tal como no tempo de Iena, os direitos à propriedade privada e às operações de uma economia de mercado. Entretanto, se o liberalismo como ordem política é inseparável do capitalismo como sistema econômico, não é no sentido de que o segundo gera o primeiro como sua base real. É mais correto dizer que ambos refletem uma alteração subjacente no domínio da consciência que governa o curso do mundo. Mas a abundância de consumismo, que é a realização ímpar da economia capitalista, consolida indiscutivelmente os valores democráticos da política liberal ao estabilizar, de um modo que poderia ser esperado no fim da história, a mudança que Hegel foi o primeiro a compreender. Entretanto, apesar de toda a redenção que acarreta, a conclusão da história da liberdade humana tem seus custos. Ideais audaciosos, altos sacrifícios, impulsos heróicos, tudo se dissipará em meio à rotina trivial e monótona de fazer compras e votar; a arte e a filosofia definham, quando a cultura é reduzida à função de curadora do passado; os cálculos técnicos substituem a imaginação moral ou política. É lúgubre o pio noturno da coruja.

Em sua claridade e arrojo, essa finalização da história desencadeou mais — muito mais — controvérsia pública do que qualquer versão anterior. A característica mais surpreendente da discussão que se seguiu à publicação do ensaio de Fukuyama foi a virtual universalidade da rejeição que ele enfrentou. Ao menos por essa vez, a maioria da Direita, Centro e Esquerda esteve unida em sua reação. Por diferentes razões, liberais, conservadores, social-democratas e comunistas expressaram todos sua in-

6 "The End of History?", p. 5.

credulidade ou aversão para com os argumentos de Fukuyama.[7] Duas espécies de objeção foram sistematicamente apresentadas contra Fukuyama. A primeira foi que a sua construção assenta numa deturpação básica de Hegel. A segunda, que ela envolve uma concepção completamente equivocada da época — francamente apologética para alguns, perigosamente displicente para outros. Cada uma dessas críticas, feitas antes mesmo da publicação do livro de Fukuyama (*The End of History and the Last Man*, 1992) ter ampliado suas alegações, admite exame. Antes de as considerarmos, porém, uma coisa deve desde já ficar clara. O perfil de Niethammer da figura filosófica de pós-história, embora penetrante, não engloba todas as suas variações, as quais provaram ser mais ricas do que ele sugere. As cadências finais do ensaio de Fukuyama, ecoando reflexões tardias em Kojève, pertencem ao retrato de *Posthistoire*. Mas aparecem aqui como se fossem um irônico "pensando melhor", numa explicação cujo tema central é uma afirmação robusta da prosperidade democrática que Jünger ou Gehlen desdenharam, e cuja função é precisamente mediar entre os mundos oficiais de governo e correntes populares de opinião com uma convincente visão pública do tempo. Tal papel sugere um limite não apenas da descrição de Niethammer do discurso de pós-história, mas também do seu recomendado antídoto para isso. Com efeito, a sua crítica da tradição franco-alemã conclui, não com uma alternativa ao seu diagnóstico da época, contestando suas teses substantivas, mas com um apelo para que se evitem completamente semelhantes riscos — rejeitando qualquer narrativa macro-histórica como intelectual e politicamente arrogante e presunçosa. Atualmente, o efeito de tal retirada seria deixar a variante americana senhora absoluta do terreno. Se isso tem que ser questionado, só pode

7 Comparar, por exemplo, a tendência das reações em *The National Interest*, verão e outono de 1989 (Pierre Hassner, Gertrude Himmelfarb, Irving Kristol, Samuel Huntington, Leon Wieseltier, Frederick Will), com as de *Marxism Today*, novembro de 1989 (Jonathan Steele, Edward Mortimer, Gareth Stedman Jones); ou *The National Review*, 27 de outubro de 1989 (John Gray), com *Time*, 11 de setembro de 1989 (Strobe Talbott), em confronto com *The Nation*, 22 de setembro de 1989 (Christopher Hitchens).

sê-lo em seu próprio terreno, legítimo e mesmo inevitável. Os valores da experiência cotidiana e da investigação local são reais; mas não constituem refúgio para o curso do mundo. De um modo geral, os historiadores modernos quase sempre reagiram, compreensivelmente, contra as filosofias da história. Mas estas não desapareceram, e é improvável que desapareçam, enquanto persistir a exigência de significado social através do tempo. A idéia de um encerramento da história tem antecedentes mais complicados do que freqüentemente se supõe — que merecem consideração própria, pela luz que lançam sobre questões políticas propostas por versões contemporâneas.

1. *Hegel*

Em outras palavras, o fim da história pode ser melhor apreendido a partir de seu começo. A construção de Fukuyama recorreu sistematicamente à autoridade de Hegel para a forma de seu raciocínio. Até que ponto está autorizada a cobrir-se com esse manto? Numerosos críticos queixaram-se de que houve aí um exagero por parte de Fukuyama, já que para a sua argumentação o apoio em Hegel era supérfluo. De fato, estamos aqui diante de duas questões distintas. Sustentou Hegel que a história tinha chegado ao fim? Se assim foi, que espécie de fim era esse? A resposta à primeira pergunta é menos direta do que parece. Em seus textos, dificilmente a frase será encontrada. Nem existe qualquer passagem de sua obra onde a idéia seja diretamente formulada e desenvolvida como tal. Mas não pode haver dúvida de que a lógica do sistema hegeliano, como um todo, exigia virtualmente isso como conclusão, e de que há provas suficientes de algo como a sua pressuposição nos vários enigmas da obra de Hegel. Em seu registro psicológico, a *Fenomenologia do espírito* já fala da história como a evolução consciente, automediadora, do Espírito, através da sucessão de suas formas temporais, até ser alcançada a meta do autoconhecimento absoluto.[8] O exame

8 "A *meta*, Conhecimento Absoluto, ou Espírito que se conhece a si mesmo como Espírito, tem para sua trajetória a lembrança dos Espíritos tal como são em si mesmos e como realizam a organização de seu domínio. Sua preservação, olhada do lado de sua livre existência mostrando-se na forma de contingência, é História; mas vista do lado de sua compreendida organização, é a Ciência do Conhecimento na esfera da aparência: as duas juntas, História compreendida, formam de igual maneira a lembrança e o calvário do espírito absoluto, a realidade, verdade e certeza de seu trono, sem o que seria inanimado e solitário." *Phänomenologie des Geistes, Werke*, vol. 3, Frankfurt, 1970, p. 591; *Phenomenology of the Spirit* (org. J.N. Findlay), Oxford, 1977, p. 493: doravante *W-3* e *PS*, respectivamente.

institucional de *A filosofia do direito* declara que "o presente rejeitou a sua barbárie — o que é injusto e arbitrário, e a verdade deixou de ser transcendente, sobrenatural — uma força contingente", permitindo à "verdadeira reconciliação, a qual revela o Estado como a imagem e a realidade da razão, tornar-se objetivo."[9] Na exposição histórica de *Conferências sobre a filosofia da história*, a efetivação da liberdade é "a meta final visada pelo processo histórico mundial... o qual só se concretiza e se cumpre como o que é constante em meio à incessante mudança de eventos e condições, e o seu princípio efetivo."[10] As *Conferências sobre a história da filosofia* anunciam, no tom mais enfático de todos, que "uma nova época surgiu no mundo", pois "o espírito do mundo logrou agora desfazer-se de toda a existência objetiva estranha e finalmente conceber-se como absoluto" — "tal é o ponto de vista do presente, e a série de formas espirituais está desse modo concluída, de momento."[11] Os termos e referentes mudam mas o sinal de encerramento é insistentemente repetido. Se o fim da história nunca serviu de tema para Hegel, é fácil ver como foi deduzido a partir dele. Mas a diferença tem sua importância. Pois se o próprio Hegel nunca cunhou realmente a frase, nem fixou de fato a noção, havia duas razões para isso. A instância fundamental de sua filosofia não era a história mas o espírito — e a história era apenas um lado de sua dicotomia, sendo o outro lado a natureza;[12] a superação da divisão entre as

9 *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, vol. 7, §360 — p. 512; *Elements of the Philosophy of Right* (org. Allen Wood), Cambridge, 1991, p. 380: doravante, *W-7* e *EPR*, respectivamente.

10 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, vol. 12, p. 33; *The Philosophy of History* (org. C.J. Friedrich), Nova York, 1956, p. 19: doravante, *W-12* e *PH*.

11 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. III, *Werke*, vol. 20, p. 460-61; *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III, Londres, 1896, p. 551-52: doravante *W-20* e *LHP-3*.

12 "O Espírito produz-se como Natureza, e como o Estado; a natureza é sua obra inconsciente, no decurso da qual apresenta-se a si mesma como algo diferente, e não espírito; mas nos atos da vida da História, como também da Arte, realiza-se de modo consciente; conhece vários modos de sua realidade, mas apenas modos. Somente na ciência ela se conhece a si mesma como espírito absoluto, e esse conhecimento, ou espírito, é a única existência verdadeira." *W-20*, p. 460; *LHP*, p. 552.

duas foi concebida como um resultado, mais do que como um término. Hegel virtualmente nunca usou os termos *Ende* [fim] ou *Schluss* [encerramento] no léxico de suas conclusões; somente *Ziel* [meta, alvo], *Zweck* [objetivo final, finalidade] ou *Resultät*. A razão disso é simples, num determinado nível. Em alemão, não existe uma palavra que combine os dois sentidos de *end* em inglês, como término e como propósito, e o interesse essencial de Hegel era mais pelo segundo do que pelo primeiro. A distinção entre os dois sentidos pode ser vista com típica clareza em Kant, a fonte original da idéia de uma história universal. A visão kantiana de progresso humano é radicalmente teleológica, de acordo com o molde de sua filosofia como um todo. A história tem um "objetivo final", a obtenção do supremo bem — um estado em que a felicidade humana e a perfeição moral tendem a coincidir. Esse é o objetivo final [*Endzweck*] da criação em geral. Mas esse propósito não é um término. Kant fulminou com mordaz ironia essa noção num dos seus mais divertidos textos, *Das Ende aller Dinge*, cujo tema — dirigido contra as concepções cristãs do Juízo Final — era o perigoso absurdo das fantasias morais em torno do fim do tempo.[13] Meta e parada são termos separados nessa tradição, tal como eram na própria linguagem comum. O conceito do fim da história em sua plena ambigüidade contemporânea tinha que aguardar a tradução para o francês. Algo de novo é dito por *la fin de l'histoire* de Kojève.

Se o resultado efetivo da síntese de Hegel é, assim, mais uma consumação filosófica do que um Estado-fim social, man-

13 Ver *Werke*, vol. 8, Berlim, 1912, p. 327-39. Kant escreveu esse singular documento nas vésperas de sua censura pela monarquia prussiana, que o acusou de abalar a autoridade religiosa: ele conclui por sugerir, insolentemente, que a imposição oficial pela força da ortodoxia acabaria tornando a doutrina cristã impopular a tal ponto que o resultado seria, em seus próprios termos, o reinado do Anticristo ao cercear a vocação do Cristianismo para tornar-se uma religião mundial — "o (perverso) fim de todas as coisas". Não existe realmente um bom comentário sobre esse texto. Em *Conjeturas sobre o começo da história humana*, Kant deu a uma seção o subtítulo *Beschluss der Geschichte*, mas o que isto significa é o fim dos primeiros passos no desenvolvimento social que são o objeto de sua conjetura — deixando a humanidade simplesmente num estágio em que nômades e agricultores começaram fundindo-se —, não do curso da história como tal, como tem sido, por vezes, erroneamente sugerido.

têm-se a plausibilidade de que, em princípio, uma deve subentender alguma versão do outro. Qual era, pois, o sistema político que realizava a razão para Hegel? Pode ser descrito como uma ordem institucional liberal? Boa parte do interesse do pensamento político de Hegel reside na dificuldade de dar qualquer resposta simples a essa questão — em parte, por causa das alterações cronológicas dentro dela mas, principalmente, por causa de sua complexidade substantiva. Pelos critérios mais relevantes, porém, a concepção política de Hegel pertencia ao liberalismo europeu do seu tempo. Pois central para isso foi o preceito da lei, tal como era entendido por seus contemporâneos — uma ordem pública que garantia os direitos do indivíduo à liberdade pessoal, à propriedade privada e à opinião sem entraves, e uma carreira aberta aos talentos nos cargos do Estado. Semelhante liberalismo não era democrático, obviamente, porquanto temia o governo popular e rejeitava o sufrágio universal. Hegel não era exceção a esse respeito. Nesse sentido, é um anacronismo, naturalmente, atribuir-lhe qualquer paternidade de democracia liberal: como quase todos os outros liberais do seu tempo, ele era um monarquista constitucional. Por outro lado, na medida em que iria haver uma evidente continuidade — teórica e institucional — na história subseqüente do capitalismo entre o *Rechtsstaat* e o *Volksstaat*, quando o governo limitado pelo preceito da lei converteu-se gradualmente na moderna democracia representativa, a anotação de Fukuyama pode ser tratada como se fosse uma espécie de taquigrafia antecipatória. As características distintas do pensamento político de Hegel que o seu ensaio obscurece não dizem respeito à sua distância das normas democráticas do século XX, mas aos pontos em que diverge dos principais pressupostos do liberalismo do começo do século XIX.

O primeiro deles era a crítica de Hegel de qualquer noção atomística de cidadania ou concepção instrumental do Estado. Tendo herdado da cultura do Iluminismo uma profunda admiração pela vida pública da cidade-Estado grega, na qual a participação ativa no governo e nos ritos da *polis* era o significado central da liberdade individual, Hegel chegou a acreditar que tal unidade cívica imediata era uma forma que não tinha a menor

possibilidade de ser restabelecida em condições modernas: a diferenciação sócio-econômica e o desenvolvimento religioso tinham criado uma outra espécie de subjetividade, cuja liberdade pedia uma estrutura política mais complexa. Seu contemporâneo Constant, a mente mais lógica do liberalismo clássico, viu a mesma espécie de contraste entre as sociedades antigas e modernas, e chegou à conclusão de que suas respectivas formas de liberdade eram virtualmente antitéticas. As antigas repúblicas eram pequenos Estados belicosos, cujos cidadãos podiam dedicar a maior parte de suas energias a atividades públicas — sobretudo marciais — porque a produção e o comércio eram confiados aos escravos, num contexto de rígida aquiescência cívica. As sociedades modernas, por outro lado, eram nações em grande escala dedicadas ao comércio, nas quais os indivíduos não tinham ensejo nem tempo para muito envolvimento em negócios públicos, mas uma oportunidade muito maior para escolherem seus próprios modos de vida. O papel apropriado do Estado era, pois, acima de tudo, proteger a autonomia privada dos cidadãos, mesmo que fosse desejável promover também um certo espírito público — dentro dos limites do modestamente possível.[14] Para Hegel, por outro lado, a oposição entre os dois ideais de liberdade não era incurável: a tarefa do moderno *Rechtsstaat* era articulá-los numa síntese racional. A arquitetura do Estado e da sociedade civil que é a marca distintiva de sua teoria política foi planejada a fim de permitir isso. A sociedade civil como sistema de necessidades era o domínio de determinadas atividades econômicas, nas quais o atomismo do mercado e o individualismo do sujeito moderno prevaleceram, no padrão característico da liberdade negativa. O Estado, com seu serviço civil impessoal, consubstanciou por contraste o princípio universal da vontade política, como a liberdade positiva da comunidade. Mas essas duas liberdades não eram abstrações contrapostas: elas formaram uma

14 Para o mais influente enunciado do contraste descrito por Constant, a famosa conferência *De la liberté des anciens comparée à cellle des modernes*, proferida em 1819 (quando Hegel estava dando suas aulas sobre filosofia do direito em Heidelberg), ver *Political Writings* (org. Biancamaria Fontana), Cambridge, 1988, p. 309-28.

estrutura interligada. Pois a sociedade civil não era auto-sustentada nem simplesmente um domínio de comércio e prazer. Subjacente a suas transações está a família como unidade primária de qualquer vida social rotineira; e em seu âmbito incidem não só as mudanças do mercado mas também as instituições da lei e — de um modo crucial — o suprimento de obras públicas e a organização de associações corporativas. Acima de tudo isso ergue-se o Estado, com sua estrutura constitucional de autoridade soberana, poderes executivos e legislativos, e relações exteriores. Os três níveis dessa concepção não formam zonas separáveis da sociedade, mas compõem uma estrutura ascendente, na qual cada momento inferior é incluído no superior. Nessa concepção, o nexo entre família e sociedade civil nada tem de problemático. O ponto crucial do esquema reside no modo como ele encara a integração da sociedade civil no Estado. Temos aqui uma dupla sobreposição. Por um lado, funções públicas hoje normalmente atribuídas ao Estado — educação, bem-estar social, saúde, comunicações — estão localizadas no espaço da sociedade civil. Por outro lado, as associações corporativas originárias da sociedade civil estão inseridas na estrutura política do Estado, como as unidades eletivas da Assembléia dos Estados.

Essas formas interligadas são o sinal da originalidade de Hegel como pensador político. O liberalismo convencional de seu tempo dividiu linearmente as esferas privada e pública, e limitou o governo a funções instrumentais como avalista das liberdades individuais. O vínculo entre as duas foi assegurado por instituições representativas, baseadas num eleitorado censitário definido por qualificações de propriedade. Para Hegel, em contraste, a vida política de uma comunidade era idealmente um domínio de significação expressiva, no qual a liberdade subjetiva de agentes individuais era traduzida para uma configuração objetiva comum, a *Sittlichkeit* [moralidade] da nação. As corporações, como associações profissionais, tornaram-se por conseguinte as mediadoras naturais entre sociedade civil e Estado, órgãos mais coletivos do que atômicos, mais profissionais do que residenciais, corpos. Hegel não rejeitou completamente as qualificações de propriedade para a participação política mas, para ele, Gewerbe [indústria] dominava e inspirava mais a *Vermögen*

[fortuna] do que o inverso.[15] Não a posse abstrata, isolada, de meios de fortuna, de dinheiro, mas o esforço desenvolvido com vistas à concretização de uma vocação compartilhada por outros, era a condição do sufrágio universal. Nessa concepção, trabalho e solidariedade tornaram-se degraus de significado para se atingir o sentido superior do Estado.

Se o expediente das associações corporativas foi criado para remediar a atomização da sociedade de mercado, a função de sua contraparte — o que Hegel designou por instituições "fiscalizadoras" — era, de um modo geral, controlar a sua polarização. Algo incomum entre os seus contemporâneos, Hegel tinha um senso muito forte da lógica exploradora e sacudida por contínuas crises do começo do capitalismo industrial, os padrões irregulares de acumulação de riqueza e superprodução, numa ponta da sociedade, de novas espécies de miséria e dependência, na outra ponta. Para limitar estas últimas, era necessária alguma regulamentação das desenfreadas operações da economia — o sistema de necessidades — tanto para moderar as "perigosas convulsões" do mercado quanto para garantir a todo e qualquer membro da sociedade "o direito à subsistência".[16] Mas como fazer isso? Se as autoridades reguladoras, ou as classes mais ricas, fornecessem ajuda direta aos pobres, isso iria minar a motivação para trabalhar; mas se proporcionassem trabalho, elas iriam exacerbar a tendência periódica para a superprodução. Depois de anunciar a necessidade de intervenção social para garantir o bem-estar mínimo a todos os cidadãos, Hegel perde efetivamente a esperança disso. A única solução para o fenômeno de pobreza e dependência maciças, o qual não apenas contradiz o próprio princípio de liberdade subjetiva mas gera uma

15 *W-7*, § 310 — p. 479-80; *EPR*, p. 349-50.
16 *W-7*, § 236, 240 — p. 385, 387; *EPR*, p. 262, 264. Em seus textos de Iena de 1803-4, a concepção de Hegel do mercado cede pouco à de Marx: "Necessidade e trabalho elevam-se a essa universalidade e assim criam numa grande nação um imenso sistema de participação comum e dependência mútua, uma vida de morte movendo-se no interior de si mesma, agitando-se num vaivém cego e elementar, que à semelhança de um animal selvagem pede contínuo e rigoroso freio e controle": *Gesammelte Werke*, vol. 6, Hamburgo, 1975, p. 324; *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, Albany, 1979, p. 249.

turba desmoralizada que ameaça a estabilidade social, é a expansão ultramarina — a conquista de mercados e colônias no exterior onde mercadorias excedentes possam ser vendidas e o excesso de população possa ser instalado.[17] Os dilemas da segurança social devem encontrar finalmente sua solução no imperialismo.

Se o impulso para tal expansão procede da dialética da sociedade civil, a sua organização sistemática é obra do Estado. Hegel pressupõe uma pluralidade de Estados que se defrontam entre si em competição externa. Seus princípios são necessariamente particulares, pois cada um consubstancia a sua própria forma ética de vida. A *Sittlichkeit* de qualquer comunidade é específica dessa comunidade. Mas é uma estranha substância — uma particularidade sem essência, sem qüididade, por assim dizer. Pois embora Hegel use regularmente o termo *Volk* e não raras vezes *Nation* para designar o portador de *Sitten*, o caráter nacional dos seus Estados é, em retrospecto, curiosamente vestigial. Pelo próprio nacionalismo, na acepção romântica, não alimentava qualquer outro sentimento senão o de desprezo; não existem em todos os seus escritos passagens mais virulentas, de fato, do que suas cartas sobre o *Deutschdumm* da Guerra da Libertação e as caricatas extravagâncias patrióticas com que foi celebrado o Congresso de Viena.[18] Tampouco deu Hegel muita importância à identidade étnica ou à continuidade lingüística,

17 *W-7*, § 246, 248 — p. 391-93; *EPR*, p. 267-69.

18 Em 1813 — "se casualmente houver quaisquer indivíduos liberados que possam ser vistos, darei a mão à palmatória". Em 1814, "de acordo com alguns boatos, a era após o Congresso de Viena será garantida por uma interessante idéia artístico-literária: a construção da grande coluna memorial dedicada à Nação simultaneamente com um abrangente arquivo nacional para a conservação de monumentos alemães antigos e relíquias patrióticas de toda a espécie, incluindo a canção dos Nibelungos, as jóias imperiais, os sapatos do Rei Robert, capitulações eleitorais, cartas de alforria, xilogravuras de Albrecht Dürer, Norica, etc. Será construído num lugar tranqüilo, de modo que a sua fruição seja mais resguardada do barulho do resto da realidade...O Congresso todo será concluído, entretanto, com grande cerimônia, uma procissão à luz de archotes com o repicar de sinos e as salvas de canhões para celebrar o 'domínio final da razão', na qual o povo [*Pippel*] alemão será pisoteado na sujeira. Atrás de Pippel seguem-se os acompanhantes e criados, alguns gatos domésticos mansos, como a Inquisição e a Companhia de Jesus, e depois todos os exércitos, com seus diversos generais e marechais nobilitados, principescos e comissionados." *Briefe von und an Hegel* (org. J. Hoffmeister), vol. 2, Hamburgo, 1953, p. 14, 43; *Hegel: The Letters*, Bloomington, 1984, p. 299, 312.

mesmo em moderada forma iluminista: é notável como não foi afetado em nada por Herder. A idéia de uma "cultura" nacional no sentido moderno está ausente — o termo nunca aparece em sua obra.[19] O culto religioso é mais significativo, desde os seus primeiros escritos sobre a Grécia até as últimas investigações dedicadas à Europa, quando o protestantismo e o catolicismo continuavam sendo a linha divisória central entre nações germânicas e latinas. Mas uma vez que a fé romana é tratada sem ambigüidades como um estorvo a ser superado na época contemporânea,[20] até mesmo essa distinção não produz qualquer conteúdo real para a idéia de uma legítima pluralidade de formas éticas de vida. Existe uma lógica nesse paradoxo. A variedade de Estados nacionais é estruturalmente subdeterminada na visão de Hegel do mundo moderno, pois só existe lugar para uma versão verdadeiramente racional de cada vez. Os estágios da história formam uma seqüência de princípios naturais que realizam o desenvolvimento do espírito mundial, cada um dos quais está outorgado a uma só nação e lhe confere, sucessivamente, "realização, fortuna e fama". Essa nação torna-se "a dominante na história do mundo para essa época, *e somente uma vez na história pode ela ter esse papel definidor de uma época*" — mas enquanto gozar desse "direito absoluto" como portadora do espírito do mundo, "os espíritos de outras nações estão privados de direitos e, à semelhança daquelas cujas épocas já passaram, deixam de contar na história do mundo."[21] As *dramatis personae* dessa

19 Há um esboço de "caracteres nacionais" na seção antropológica da *Encyclopaedia*, semelhante ao exame de Kant em *Antropologia filosófica*, ainda que menos lisonjeiro para os alemães. Mas foi-lhes atribuído o humilde grau de qualidades naturais da alma, antes que o espírito livre se desenvolva: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, *Werke*, vol. 10, Frankfurt, 1970, § 394 (*Zusatz*), p. 63-70; *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, 1973, p. 46-51: doravante *W-10* e *HPM*.

20 *W-12*, p. 535; *PH*, p. 452-53. Lukács enfatiza corretamente a significação da ulterior transferência de Hegel da Revolução Francesa para a Reforma como o verdadeiro ponto de mutação da história moderna; conforme aquele autor sublinha, a conclusão das *Conferências sobre a filosofia da história* sugere que "uma convulsão sócio-política do gênero que resultou na Revolução Francesa só era possível e necessária em países onde a Reforma não triunfara": *The Young Hegel*, Londres, 1975, p. 458.

21 *W-7*, § 345, 347 — p. 505-506; *EPR*, p. 373-74.

sucessão são significativamente mais vagas do que as traduções correntes sugerem: Hegel usa o termo *Volk* com uma gama de referências amplamente flutuante, desde as pequenas cidades-Estados até às grandes civilizações. O mundo germânico, com o qual as *Conferências sobre a filosofia da história* concluem seu exame do progresso do espírito, ora se estende à maior parte da Europa, ora indica a sua região setentrional, ora se restringe, em outros pontos, às terras de língua alemã. A indeterminação é um sintoma de aporia que a multiplicidade de Estados introduz na unidade da razão, uma vez compreendida a idéia de liberdade. Filosoficamente, a variedade só podia figurar agora como uma infeliz contingência. Politicamente, o realismo de Hegel proibiu tal banimento: a ordenação militar de potências maiores e menores foi uma realização demasiado sólida do mundo pós-napoleônico para poder ser ignorada e ainda menos excluída. O resultado é incocrência. Por um lado, "as nações européias formam uma família pelo princípio universal de sua legislação, costumes e educação [*ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung*]"; mas, por outro, cada uma delas retém uma individualidade particular "como exclusivo ser-para-si-mesmo", cujo bem-estar colide necessariamente com o de outras, em conflitos que só podem redundar em guerra.[22] Nenhum pacto de paz perpétua, como o sonhado por Kant, poderia manter-se entre elas, uma vez que "dependeria sempre de certas vontades soberanas e, por conseguinte, continuaria sendo afetada pela contingência."[23] Em outras palavras, as contradições entre Estados modernos não se dissolvem numa universalidade superior. A história é unicamente a província do espírito objetivo: o domínio do espírito absoluto continua sendo a religião e a filosofia.

Dado que o sistema de Hegel se fecha para além do mundo empírico, embora o curso da história esteja sujeito ao movimento

22 *W-7*, § 339, 322 — p. 502, 490; *EPR*, P. 371, 359: "A individualidade, como exclusivo ser-para-si-mesmo, apresenta-se *como a relação do Estado com outros Estados*, cada um dos quais é independente em relação aos outros. Como o *ser-para-si-mesmo* do espírito tem aí sua *existência*, essa independência é a liberdade primária e a dignidade suprema de uma nação."
23 *W-7*, § 333 — p. 500; *EPR*, p. 368.

do espírito, o seu resultado não precisa ser conclusivo — a queda no nível de visão consente menos resolução na imagem. O pensamento político de Hegel não se fixa em qualquer somação inequívoca de sua época. De fato, pode-se dizer que cada um dos seus três temas estratégicos resulta em incerteza. A conceituação de liberdade moderna requer um Estado que expresse a vida de seus cidadãos, lhes assegure o bem-estar e esteja em harmonia com a razão universal. Esse é o programa da *Filosofia do direito*, mas Hegel não pôde transmiti-lo. A estrutura corporativa, destinada a reparar a anomia do mercado e a compensar a participação clássica no governo da cidade, também foi calculada para contornar habilidosamente as formas mais diretas de sufrágio e governo parlamentar — cujos princípios se impuseram na política européia durante os últimos anos de Hegel. Nenhuma forma de regulamentação pública logrou deter crises econômicas ou penúria social, como ele reconheceu. A expansão colonial e a guerra continental só podiam gerar uma ordem internacional de contingência radical. Longe de sua concepção do tempo que sugere um fim estável da história, é impressionante que Hegel use justamente a linguagem oposta quando se depara com esses resultados. A Revolução de Julho na França desencadeou o gênero de liberalismo que ele deplorava — "o princípio atomístico que insiste na preponderância de vontades individuais e sustenta que todos os governos devem emanar do poder por elas expresso." Mas não acreditou que essa turbulência pudesse ser facilmente aplacada: "Assim, agitação e desassossego [*Bewegung und Unruhe*] são perpetuados. Essa colisão, esse nó, esse problema, são as coisas com que a história está agora ocupada e cuja solução terá que encontrar no futuro."[24] Quando presenciou a propagação da miséria no novo mundo industrial à sua volta, o seu tom foi o mesmo: "O surgimento da pobreza é, em geral, uma conseqüência da sociedade civil, e como um todo é dela que necessariamente procede... As privações adquirem imediatamente a forma de uma injustiça infligida a esta ou àquela classe. A

24 *W-12*, p. 534; *PH*, p. 452.

questão importante de como a pobreza pode ser remediada é uma das que agitam e atormentam [*bewegende und quälende*] sobremaneira as sociedades modernas."[25] Assim, quando passou a descrever as relações mútuas entre Estados, Hegel sublinhou também que não existia na Terra nenhum pretor para solucionar suas disputas e, por conseguinte, as questões internacionais eram inerentemente instáveis [*schwankend*]: "A mais ampla visão de tais disputas abrangerá a turbulência incessante [*das höchst bewegte Spiel*] não apenas da contingência externa mas também da particularidade interior de paixões, interesses, objetivos, talentos e virtudes, violência, erros e vícios, que expõe a própria totalidade ética — a independência do Estado — ao domínio do acidente."[26] Pouco antes de sua morte, estava ele escrevendo à irmã: "De momento, estamos sendo... poupados de todo o desassossego contemporâneo; mas estes ainda são tempos ansiosos, em que tudo o que antes era considerado sólido e seguro parece agora precário e vacilante."[27] A nota constante não é de quietude, de tranqüilidade, mas de agitação e ansiedade. Os termos que se repetem assiduamente são *Bewegung* e *Schwankung*. Acima, existe a ordem do "pretor superior que é o espírito universal".[28] Embaixo, persiste o movimento e a turbulência.

25 *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1920* (org. Dieter Heinrich), Frankfurt, 1983, p. 193, e *W-7*, § 244, p. 390; *EPR*, p. 266-67, 452.
26 *W-7*, § 339 — p. 503; *EPR*, p. 371.
27 *Wo alles zu schwanken scheint, was sonst für fest und sicher galt Briefe*, vol. 3, Hamburgo, 1954, p. 329; *Hegel: the Letters*, p. 422.
28 *W-7*, § 339 — p. 503; *EPR*, P. 371.

2. *Cournot*

Assim, não chegará a ser uma completa surpresa que Hegel, no século XIX, raramente fosse visto como um filósofo que tinha teorizado o fim da história. Sua reputação estava mais identificada, compreensivelmente, aliás, com as suas doutrinas expressas da natureza, da lógica ou da política. Foram estas as que se tornaram o foco de controvérsia, mesmo para um crítico histórico tão comprometido quanto Marx. Estava em outra parte a fonte original do que viriam a ser as idéias de *Posthistoire*, como a exposição de Niethammer deixa bem claro.[29] O filósofo que explicitamente desenvolveu uma concepção coerente do fim da história foi uma figura muito diferente. Antoine-Augustin Cournot, um dos mais notáveis espíritos do seu tempo, ainda aguarda seu justo redescobrimento em nosso próprio tempo. É hoje mais freqüentemente lembrado, embora não com a amplitude que mereceria, como um dos ancestrais da economia neoclássica. De fato, suas *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* (1838) constituíram-se na obra pioneira da moderna teoria do preço, a qual não só inventou a curva de demanda que passou a ser um instrumento normal da análise marginalista ao tempo de Jevons e Walras, mas também antecipou os modelos de concorrência imperfeita da teoria dos jogos, desenvolvidos numa época muito posterior por Neumann e Morgenstern. Esse texto fundamental da teoria do equilíbrio formal representava um avanço tão grande em relação ao seu tempo que foi virtualmente

29 Ver *Posthistoire*, p. 25-29.

ignorado durante toda uma geração, até ser reconhecido como um precursor por Walras. Quando Marshall escreveu, na última década do século, os seus *Princípios de economia*, explicou que a sua maior dívida era para com as idéias de funções interdependentes expostas por Cournot, embora também prestasse tributo — por mais surpreendente que isso possa parecer hoje — à influência de Hegel sobre o seu pensamento.[30]

Para os seus contemporâneos, entretanto, Cournot era sobretudo o filósofo da probabilidade e do acaso. Em 1843, tornou-se o primeiro pensador a propor uma teoria sistemática da diferença entre duas espécies de probabilidade que tinham sido tradicionalmente assimiladas: a plausibilidade evidencial e a freqüência estatística. Chamou-lhes, respectivamente, probabilidade subjetiva ou filosófica, e probabilidade objetiva ou matemática.[31] A característica mais destacada de sua filosofia foi o modo como articulou as duas. Para Cournot, a probabilidade subjetiva produzida por indução era a forma primária do nosso conhecimento do mundo — embora, em oposição a Mill, não fosse exclusiva, uma vez que as matemáticas permitiam certezas que eram dedutivas. Por outro lado, a probabilidade objetiva foi inscrita na natureza geral do mundo como um princípio das leis do acaso. Enquanto que, para a teologia cristã, o acaso nada mais era do que um disfarce da vontade divina, enquanto que para Hume ou Laplace era um simples nome para a nossa ignorância, para Cournot era uma realidade positiva e plenamente inteligível. Numa famosa definição, declarou que os eventos aleatórios eram aqueles produzidos pelo encontro de duas séries causais independentes. Uma vez que

30 "O gênio de Cournot deve dar uma nova atividade mental a quantos passam por suas mãos": *Principles of Economics*, vol. 1, Londres, 1890, p. x-xi.
31 A contribuição de Cournot para o desenvolvimento dessa distinção é diminuída nos tratamentos clássicos de Keynes (*A Treatise on Probability*, Londres, 1922, p. 282-84) e Carnap (*The Logical Foundations of Probability*, Chicago, 1950, p. 186), ambos interessados essencial e tão-somente na lógica da indução; e com menos justificação é virtualmente ignorada — sob as regras foucaultianas de evidência — no estudo mais histórico de Ian Hacking, *The Taming of Chance* (Londres, 1989).

o universo não era o resultado de uma única lei natural mas claramente governado por uma variedade de diferentes mecanismos, havia processos regidos por seqüências causais mais ou menos lineares e ocorrências deflagradas por interações entre eles. Era essa a diferença entre o que era regular e o que era randômico, ambos igualmente inteligíveis — o contraste, por exemplo, entre o movimento dos planetas e dos meteoros, ou das marés e das geleiras. Quando se repetiam as condições de eventos aleatórios, como em casos tão clássicos quanto os jogos de dados ou as bolas coloridas extraídas de uma urna, a possibilidade de resultados diferentes podia ser matematicamente calculada: dos acidentes resultou a ordem, da contingência a probabilidade. Se as capacidades dedutivas da mente humana para atingir verdades matemáticas encontraram correspondência nas leis numericamente regulares do mundo físico, também os seus poderes indutivos de conjetura empírica — sempre sujeita a erro — tinham o que podia ser considerado a contraparte das mesmas na distribuição de probabilidades naturais.[32]

O *background* científico de Cournot (sua primeira publicação foi na área da mecânica) e seus interesses estatísticos, a adoção de um modelo econômico e a prudência epistemológica, situam-no a uma grande distância de Hegel. Sob certos aspectos, ele foi como que uma das últimas grandes figuras do Iluminismo francês em sua combinação de interesses matemáticos, filosóficos e sociais; mas também pertence, na verdade, a um mundo muito mais moderno do que o do Idealismo alemão. Entretanto,

32 Cournot formula pela primeira vez essa idéia em sua *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris, 1843, § 40 — p. 73; para essa distinção entre probabilidade matemática e filosófica nessa obra, ver § 18-20; 231-33 — p. 35, 425-28. Ele corroborou e ampliou seu argumento num certo número de obras ulteriores — ver o *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'Histoire*, vol. I, Paris, 1861, § 57-68 — p. 89-108, doravante *TE*. Nove volumes das obras de Cournot foram publicados numa edição moderna pela Librairie Vrin: *Oeuvres complètes*, Paris, 1973-1984: doravante *OC* — aqui *OC-1*, 1984, p. 55, 29-30, 280-82; *OC-3*, 1982, p. 60-71.

Cournot compartilhou com Hegel certas ambições centrais e certos pressupostos, como em seu próprio idioma sugere o título do que poderia ser chamado a sua *Encyclopaedia: Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* [Tratado sobre o encadeamento das idéias fundamentais nas ciências e na história]. Com efeito, Cournot procurou unificar uma filosofia do conhecimento e uma filosofia da história numa única teoria, na qual uma exposição formal da ordem de desenvolvimento da razão — a concatenação de idéias fundamentais que produziu as ciências — serve de base a um relato substantivo do desenvolvimento da civilização que, em última instância, confere primazia ao progresso da mente humana. Nesse sentido, a filosofia da história de Cournot é tão conscientemente idealista quanto a de Hegel, à qual se contrapôs. Mas os teóricos do absoluto e do provável tinham diferentes narrativas para contar. Cournot repudiou expressamente qualquer concepção teleológica de história, da espécie consubstanciada na sucessão hegeliana de *Volksgeister*, aquele "gênero de épica na qual um punhado de nações de elite desempenham cada uma o seu papel como representantes de uma idéia"[33] — para não falar de qualquer versão cíclica no estilo de Vico, ou da visão de progresso indefinido à maneira de Condorcet. A inovação de sua filosofia da história foi o que ele designou por uma *etiologia*: uma investigação sistemática do entrelaçamento de causas que compuseram o tecido da história. A tarefa de tal investigação era delinear os complicados padrões de acaso e necessidade que deram forma ao desenvolvimento humano, estabelecendo uma distinção entre os fios de "independência" e de "solidariedade" dentro de sua continuidade causal. A combinação do acidental e do essencial não tornou o curso da história impenetrável à explicação crítica. As estatísticas já tinham mostrado como eventos

33 *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, vol. I, Paris, 1872, p. 17-18; *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, 1875, p. 235-36: doravante *CM* e *MVR*; *OC-4*, 1973, p. 19; *OC-5*, 1979, p. 136.

aleatórios, repetidos com suficiente freqüência, produziam resultados previsíveis.[34] As experiências históricas não podiam ser assim reiteradas, mas a distinção entre contingência e necessidade ainda prevalecia. Neste ponto, porém, o contraste situa-se entre eventos que ocorrem com a irregularidade de fatos e processos que exibem a regularidade de leis. Os primeiros nem sempre eram, de forma alguma, triviais ou efêmeros: podiam ser grandes realidades, não dependentes de outras, com conseqüências a indefinidamente longo prazo — comparáveis a uma configuração natural como a que, por exemplo, deu maior massa de terra ao hemisfério norte do que ao meridional.[35] Apesar de toda a sua significação, uma seqüência causal desse gênero ainda era acidental, num sentido em que o movimento das marés oceânicas não era. O objetivo de uma etiologia da história era estabelecer a hierarquia dessas várias espécies de causa na crônica real das sociedades humanas.

Na prática, há uma significativa tendência na execução desse programa por Cournot. Ele estava resolvido a entregar ao acaso o seu devido papel na meada de eventos. Mas, paradoxalmente, tendia para combinar, para fundir num só dois tipos distintos de acaso que os seus próprios exemplos constantemente ilustraram: um que podia ser chamado o tipo pontual, o

34 Kant, é claro, tinha esboçado uma descrição do desenvolvimento humano baseada diretamente nesse modelo: "Casamentos, nascimentos e mortes não parecem estar sujeitos a qualquer regra mediante a qual os seus números pudessem ser calculados de antemão, uma vez que o livre-arbítrio humano exerce sobre eles uma influência tão grande; e, no entanto, as estatísticas anuais para eles em países grandes provam que eles estão justamente tão sujeitos a leis naturais constantes quanto as mudanças no clima, as quais são em si mesmas tão inconsistentes que sua ocorrência individual não pode ser determinada de antemão mas que, não obstante, não deixam de, como um todo, sustentar o crescimento das plantas, o fluxo dos rios, e outras funções naturais num curso uniforme e ininterrupto. Indivíduos e homens e até nações inteiras pouco imaginam que, enquanto estão perseguindo seus próprios fins, cada um à sua maneira e com freqüência em oposição a outros, estão sendo inconscientemente guiados num caminho que lhes foi fixado pela natureza": *Political Writings* (org. Hans Reiss), Cambridge, 1991, p. 41. Cournot, sem o compromisso teleológico de Kant, quis dar margem maior do que isso à contingência efetiva.

35 *CM-1*, p. 1-9; *OC-4*, p. 9-14.

outro medial. No primeiro, um evento raro ocorre por causa da interseção de cadeias causais sem relação alguma entre si; no segundo, um evento periódico exibe uma série de desfechos imprevisíveis. Essa é a diferença entre o meteorito e a roleta. Na definição formal de acaso proposta por Cournot, o acento recai sobre a idéia de *independência* causal, sem levar em conta a escala ou freqüência do evento assim causado, mas em seu tratamento histórico [do acaso] a ênfase reside na noção de *compensação* estatística — ou seja, o modo como um grande número de pequenas causas inverificáveis, agindo de acordo com parâmetros fixos, pode dar origem a variações randômicas que se cancelam mutuamente para formar uma distribuição regular. A mudança de uma para a outra passa pelo critério que rege a seleção de casos por Cournot — a estabilidade de conseqüência.[36] É isso o que une os paradigmas — díspares sob outros aspectos — do desastre cósmico e da mesa de jogo. Na filosofia da história de Cournot, as contingências que contam são aquelas que geram efeitos persistentes, de duração, ou repetição. Tacitamente, ele assimilou as duas e pressupôs que eram equivalentes à significação histórica. É claro que, na realidade, a persistência — de uma ou outra espécie — não constitui garantia contra a inconseqüência: o que dura por mais tempo ou acontece com maior freqüência nem por isso é necessariamente mais importante para uma sociedade. Mas a medida de Cournot da significação de uma causa pela estabilidade do seu efeito imprimiu uma forma particular à sua narrativa.

Com efeito, a ordem das condições determinantes da sociedade humana sofreu uma inversão básica em sua exposição. Em tempos primitivos ou antigos, o estudo filosófico da história começava logicamente com os dados etnográficos de raça, linguagem e crença religiosa, como as estruturas de maior longevidade; passava para as instituições políticas e jurídicas, seguindo-

36 Ver *CM-1*, p. i-iii; *OC-4*, p. 3-5.

se-lhes a vida econômica; e terminava com a arte, a ciência e a indústria. Na civilização moderna, entretanto — que para Cournot significava a história da Europa a partir do século XVI — o mesmo critério fundamental impunha a seqüência oposta. "Primeiro, devemos dar lugar ao que verdadeiramente constitui o substrato da civilização européia, o que foi menos alterado ou deteriorado em seu progresso por elementos de natureza mais variável, o que terá um interesse mais persistente para as gerações futuras. Assim, trataremos das ciências positivas antes dos sistemas filosóficos, e até dos sistemas filosóficos antes das doutrinas religiosas... tratando por último do que se relaciona mais diretamente com a diversidade de origens, índoles e costumes das nações que compõem a nossa civilização européia; e, para finalizar, um panorama dos grandes eventos históricos onde os acidentes desempenham um papel mais decisivo do que em outros lugares, embora não ao ponto de precisarmos perder a esperança de discernir indícios de ordem e concatenação regular."[37] Os relatos seguintes de cada século desde a Renascença em *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* obedecem a esse protocolo: começam com um inventário da ciência da época, passam para a filosofia e a literatura, avançam para a religião (séculos XVI-XVII) e a política, ou a política e a economia (séculos XVIII-XIX), antes de concluírem com as questões internacionais. A hierarquia vai do duradouro ao efêmero. Era uma ordem que poderia chocar os leitores, observou Cournot. O livro terminou com sua asserção mais significativa. A Revolução Francesa foi retirada de sua seqüência cronológica e tratada depois, e não antes, do século XIX. A finalidade dessa experiência, explicou ele, era explorar quanto da história do seu próprio tempo se devia aos processos sociais gerais em ação na Europa, que teriam ocorrido sem qualquer convulsão na França, e quanto se devia a efeitos específicos da Revolução.[38] Uma história filosófica só podia ser

37 *CM-1*, p. 35; *OC-4*, p. 30
38 *CM-1*, p. iv-vi; *OC-4*, p. 5-6.

comparativa em seu método, e deve ser capaz de raciocínio contrafactual.

Vista sob essa luz, a eclosão da Revolução era virtualmente inevitável na França — em face do estado do *ancien régime*, nenhum roteiro que preconizasse a possibilidade de ela ser evitada era retrospectivamente plausível. Mas o seu curso foi afetado por acidentes: entre eles, o fracasso da fuga para Varennes, sem o que nenhuma nova dinastia poderia ter sido fundada; e depois o "incomparável acaso" de que isso fosse feito por um gênio militar, em vez de um mero aventureiro fardado, do tipo latino-americano;[39] e seu resultado final divergiu de suas muitas vicissitudes. Pois "a ordem histórica em que causas e efeitos se desenrolaram não coincide, em absoluto, com a ordem de importância das condições e resultados que finalmente predominaram, tal como a razão a concebe e os eventos subseqüentes confirmaram."[40] As realizações mais duradouras da Revolução Francesa foram as baseadas no trabalho da ciência — as inovações cosmopolitas de seu sistema métrico. Seguiram-se as reformas legais, tal como foram codificadas por Napoleão; depois, a sua racionalização da administração civil, com a criação dos *départements*; e, finalmente, a concordata com a Igreja. Por outro lado, do teatro de seus mais espetaculares episódios muito pouca coisa sobrou. Pois o legado político da Revolução talvez se reduzisse, em última análise, à instabilidade endêmica dos governos na França desde a Restauração; enquanto que, no plano econômico, retardou mais do que acelerou o desenvolvimento industrial do país. Com efeito, vista pela perspectiva do continente como um todo, a Revolução Francesa atrasou mais do que promoveu o progresso da civilização européia no sentido de uma ordem internacional mais racional no século XIX. Dentro desse quadro de referência, a Revolução podia ser considerada uma perturbação randômica, sem a qual a Europa teria rapidamente alcançado a mesma condição, e de modo menos doloroso.[41] Na frieza desse

39 *CM-II*, p. 382-88; 402-403; 392-93; *OC-4*, p. 513-18; 527-28; 520.
40 *CM-II*, p. 301; *OC-4*. p. 452.
41 *CM-II*, p. 120-21; 246-47; 395-96; *OC-4*, p. 346-47; 426-27; 522-33.

veredito contrafactual, estamos muito longe do julgamento hegeliano da Revolução, no final da vida do filósofo: "Estava agora estabelecida uma constituição em harmonia com a concepção de direito, na qual toda a futura legislação se basearia" — "Essa foi uma gloriosa aurora. Todos os seres pensantes participaram no júbilo da época."[42] O que para Hegel era uma mudança no lugar do homem no mundo político comparável à descoberta copernicana de que o sol era o centro do firmamento, Cournot pôde comparar a um desvio na trajetória de um planeta em torno dele.

Entretanto, Cournot pôde também declarar que a Revolução foi, talvez, a última página de história épica que a humanidade escreveria. Pois a sua etiologia da Europa moderna inseria-se como um detalhado segmento num programa teórico muito mais vasto. O desenvolvimento geral da espécie era caracterizado por uma seqüência de três fases que dividiram o tempo social na Terra. Nas sociedades primitivas, não havia uma ordem significativa de eventos públicos para compor uma história propriamente dita; a vida social era o produto de impulsos instintivos, cuja atividade era essencialmente cega; a seqüência de atos era um ditame do acaso. Os registros da humanidade, nesse estágio da pré-história, podiam adotar, na melhor das hipóteses, a forma de anais arbitrários — uma série de curiosidades, calamidades ou prodígio sem nenhuma relação entre si além da mera sucessão temporal. Com o surgimento da civilização, a vida instintiva passou a estar cada vez mais submetida a orientação ou controle de idéias, surgiram líderes capazes de dirigir as massas subalternas, fundaram-se religiões e Estados, impérios combateram-se mutuamente, desenvolveram-se as artes e as ciências. O fluxo de acontecimentos adquiria agora uma ordem inteligível, da qual podia ser escrita uma narrativa coesa — dominada por heróis e poetas, legisladores e profetas, cujo principal campo de ação era a política e a religião. O domínio do acaso cruzava-se agora com

42 *W-12*, p. 529; *PH*, p. 447: "Nunca, desde que o sol se ergueu no firmamento e os planetas gravitaram em torno dele, tinha sido percebido que a existência do homem centra-se em sua cabeça, ou seja, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo da realidade."

o do propósito, apresentando uma causa social que misturava de forma inextricável contingência e necessidade. No transcurso do seu desenvolvimento, entretanto, a civilização submeteu gradualmente um número cada vez maior de domínios da existência social à organização racional. Sua tendência, já visível, era portanto no sentido do advento de uma terceira condição da humanidade, a qual poderia ser qualificada de pós-histórica. Nesse estágio, a ordem social aproximar-se-ia da regularidade e previsibilidade de um sistema natural, quando os princípios econômicos convertem-se na força dominante que modela a vida coletiva, a grandeza individual declina, o consumo popular aumenta e a política perde terreno para a administração. Nesse "estado final" da civilização, a "sociedade tende a adquirir um padrão virtualmente geométrico, como uma colméia."[43] As ações humanas tornam-se tão compactamente integradas num conjunto de mecanismos sociais interligados que deixam de apresentar a variedade de incidentes e invenções de uma história genuína: os movimentos da estrutura resultante forneceriam meramente o gênero de boletins registrados num diário oficial. Quando a história chega ao fim, é o reino da necessidade que triunfa sobre o acaso.

Num século que presenciou tantas iniciativas no domínio da filosofia da história, estamos diante de uma que se destaca pela originalidade de sua construção. O *background* científico de Cournot teve, é claro, uma importante influência nisso. O esquema geral é claramente inspirado pela trajetória do mundo natural, tal como tinha sido estabelecido pelos avanços do tempo. O cosmo tinha evoluído de um estado inicial de caos, sem formas regulares ou leis, através de um período de gênese em que surgiram os elementos de uma ordem emergente, para um estado final de estabilidade, de duração indefinida. Dentro do próprio sistema solar, que exemplificou essa curva, a história da Terra

43 *TE-II*, § 541 — p. 342; *OC-3*, p. 484. Para todo o argumento, ver *TE-II*, § 528-46 — p. 324-53, reapresentado em *MVR*, p. 227-35; *OC-3*, p. 475-90 e *OC-5*, p. 131-35.

repetiu-a — desde o magma original, através de violentas convulsões, até a tranqüila regularidade da época quaternária de que hoje desfrutamos; e, por sua vez, a evolução da vida na Terra reiterou o mesmo movimento, alcançando relativo equilíbrio biológico entre espécies contendoras no termo do seu desenvolvimento.[44] A etiologia de Cournot da história humana foi buscar sua propensão analítica para a persistência, assim como sua direção esquemática, no prestígio de tais analogias naturais. Mas se o seu diagnóstico de um futuro pós-histórico se baseasse unicamente nisso, teria sido mais uma especulação frágil e convencional de sua época. Entretanto, sua força particular veio do campo de sua própria autoridade. O paradigma básico que modelava a visão de uma condição humana estabilizada era o equilíbrio do mercado, cujos mecanismos de formação de preço ele tinha descoberto. O próprio Cournot foi explícito a esse respeito: era "a idéia econômica, o princípio utilitário" que "impregnava tudo" no mundo contemporâneo, fornecendo o modelo de organização social.[45] As regularidades estatísticas do mercado eram o modelo do predomínio final da necessidade sobre o acaso, da ordem racional sobre o impulso vital. "O economista considera o corpo social num estado de divisão e, por assim dizer, de extrema pulverização, quando todas as singularidades da organização e da vida individuais se compensam e cancelam mutuamente. As leis que ele descobre ou pensa descobrir são as de um mecanismo, não de um organismo vivo."[46]

Atomização — pulverização. Hegel e Cournot empregam termos semelhantes quando consideram o mercado. Mas o que num era um sistema subordinado dentro da configuração de modernidade, tornou-se para o outro uma realidade dominante, aquilo que a define como o fim da história. Qual era a atitude política de Cournot em relação a esse estado final, tal como ele o previu? Sua independência intelectual também é impressionan-

44 Ver *TE-I*, § 194 — p. 305-306; *OC-3*, p. 185-86 e *CM-I*, p. 20-22; *OC-4*, p. 21-22.
45 *TE-II*, § 619 — p. 464-65; *OC-3*, p. 552.
46 *MVR*, p. 219; *OC-5*, p. 46.

te neste ponto. Ele falou de "a nova idéia de uma administração de interesses sociais, independente de formas políticas", a qual "poderia ser comparada a uma ciência ou uma indústria capaz de progressiva perfeição", como característica da era vindoura.[47] Mas não foi um entusiasta tecnocrático dessa nova era, como Saint-Simon. Nem, por outro lado, expressou uma aversão romântica à uniformidade e simetria mecânicas da sociedade que preconizou; a rejeição veemente de uma extensa linha de *Kulturkritiker* está ausente. Os comentários de Cournot sobre o futuro pós-histórico que projetou são curiosamente desapaixonados no tom. Por educação era um católico e um conservador; mas pelos pontos de vista, era um racionalista e por profissão, um cientista.[48] A combinação gerou um peculiar equilíbrio temperamental, embora com uma ponta de melancolia. A civilização progressista em marcha envolvia a vitória de princípios racionais e gerais sobre as energias vitais espontâneas, trazendo consigo muitos inconvenientes, a par de vantagens: "em alguns aspectos um aviltamento e em outros um aperfeiçoamento das condições de humanidade".[49] O estado final seria um em que "a história, absorvida pela ciência da economia social, acabaria como algum rio cujas águas se dispersam (em benefício da maioria) por inúmeros canais de irrigação, perdendo o que antes era sua unidade e imponente grandeza."[50] A substituição do mundo da épica pelo do jornal acarretaria bem-estar e segurança, assim como anonimato e apatia. Pois se a modernidade era uma criação do desenvolvimento europeu, o que estava para além dela tinha

47 *TE-II*, § 337 — p. 29; *MVR*, p. 227; *OC-3*, p. 311 e *OC-5*, p. 131.
48 Cournot também podia ser igualmente desapaixonado acerca do futuro de sua própria fé. A crença cristã tinha sido virtualmente sinônimo de civilização européia, e podia-se dizer com segurança que nenhuma religião existente a substituiria nem nenhuma nova lhe sucederia. Mas "objetivamente" ciência e religião nada têm em comum, e não se podia excluir a possibilidade de que a Europa assombrasse um dia o mundo com sua ingratidão e se divorciasse do cristianismo. Se isso acontecesse, "a humanidade ingressaria numa nova fase; Deus retirar-se-ia pessoalmente das sociedades humanas, abandonando-as às leis de seus mecanismos naturais, que também formam parte de seus decretos". *TE-II*, § 589-93, p. 416-21.
49 *TE-II*, § 332 — p. 22; *OC-3*, p. 307.
50 *TE-II*, § 543 — p. 345; *OC-3*, p. 486.

sido prefigurado na experiência asiática. Distinta da de Hegel, a visão de Cournot sobre a direção da história do mundo não é exclusivamente ocidental. Durante séculos, a civilização chinesa estabelecera uma marca paralela à européia, igual em realizações, mas distinta em valores. Enquanto as sociedades ocidentais tinham se dedicado à glorificação de sucessivos ideais — fé, pátria, liberdade — o realismo chinês formou instituições sociais para o aperfeiçoamento físico e moral de indivíduos, para benefício dos homens. Foi na China, não na Europa, que princípios de administração racional e invenção industrial foram inventados, os quais só vieram a prevalecer muito mais tarde no Ocidente, depois de terem florescido e estiolado as heróicas energias de sua fase propriamente histórica.[51] Enquanto que para Hegel "a Terra forma uma esfera, mas a história não descreve um círculo em torno dela",[52] Cournot considerou as civilizações européia e chinesa convergentes, quando o movimento de dentro para fora de suas respectivas populações confluiu no litoral americano do Pacífico, numa ordem pós-histórica.

Em Cournot, o fim da história é uma destinação mais definitivamente terrena do que a de Hegel. Mas, ao mesmo tempo, porque lhe falta o esteio de um movimento superior no espírito absoluto, é também menos categórico. Cournot empenhou-se em destacar que, embora a civilização tendesse, como um todo, para um estado final, era muito provável que "nunca rigorosamente o atingisse".[53] Subsistiam, entrementes, os problemas com que Hegel se defrontara: o mercado, o Estado, a ordem internacional do tempo. A compreensão de Cournot da lógica estrutural do mercado era, evidentemente, muito mais profunda.

51 *TE-II*, § 563-74 — p. 380-85, esp. 391-92; *OC-3*, p. 505-14, 511-12. Cournot pensava que à China tinha faltado uma fase heróica da história — *TE-II*, p. 394-95; *OC-3*, p. 513.
52 *W-12*, p. 134; *LPH*, p. 103 — uma vez que a "história do mundo viaja do Oriente para o Ocidente, pois a Europa é claramente o seu fim e a Ásia o seu começo." Esta é uma das raras ocasiões em que Hegel usa a palavra *Ende* quando fala de história, mas num sentido especial: o espírito mundial não se recolhe de volta ao seu ponto de partida.
53 *TE-II*, § 543 — p. 344; *OC-3*, p. 485.

O economista que previra a revolução neoclássica não era, porém, um teórico do *laissez-faire*. As *Recherches* sublinharam que os valores de troca e os valores de uso não só eram distintos mas podiam ser diretamente incompatíveis: a destruição holandesa das colheitas de especiarias nas Índias Orientais foi um "ato de cupidez egoísta, evidentemente oposto aos interesses da sociedade"; no entanto, "esse ato sórdido de destruição material é uma verdadeira criação de riqueza na acepção comercial da palavra", a única acepção em que o valor admitiu tratamento pela economia política.[54] Preços equilibrados poderiam ser obtidos em condições de monopólio ou duopólio, assim como de perfeita concorrência; e não era o caso que o livre comércio irrestrito fosse sempre benéfico para uma nação. O esforço no sentido da realização irrestrita de interesses privados não resulta necessariamente em bem-estar público, como as devastações do desmatamento ou os males do tráfico de ópio tinham mostrado: a harmonia preordenada da mão invisível era uma ilusão. O princípio de *laissez-faire* era justificado quando a complexidade das variáveis era demasiado grande para que as conseqüências da intervenção fossem calculáveis. Essas razões negativas podiam perfeitamente cobrir a maioria dos casos, como uma regra pragmática. Mas não era um axioma científico, e a regulamentação do mercado — na fronteira ou em casa — poderia ser preferível em outros casos. Cournot não tinha muito mais confiança no mercado do que Hegel.[55]

Entretanto, sua maior compreensão da dinâmica do mercado impossibilitou qualquer crença em que as corporações pudessem ser os agentes de regulamentação. Só o Estado podia desempenhar esse papel. Dentro de sua estrutura, o pensamento de Cournot sobre a administração estava ficando cada vez mais importante: era de sua burocracia que provinha, tipicamente, essa

54 *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Paris, 1838, § 3 — p. 6-7: doravante *RP*; *OC-8*, 1980, p. 10.
55 *RP*, § 87-94 — p. 173-96; *TE-II*, § 477-82, p. 250-59; *OC-8*, p. 113-25 e *OC-3*, p. 433-37.

pressão para intervenção. Cournot, que passou a maior parte de sua carreira como funcionário público sob um só regime — o Segundo Império — no qual o servidor civil adquiriu excepcional poder, tinha naturalmente em alto conceito tal administração, sem considerá-la uma classe universal. Sua hostilidade contra a democracia representativa não foi menos acentuada que a de Hegel. Mas na França, onde Cournot passou por três revoluções de crescente teor radical, nenhuma alternativa era crível. O resultado foi uma teoria política em nítido contraste com a de Hegel. A liberdade já não era o ideal central da vida humana. A experiência mostrou que ela era de importância minguante para os homens do século XIX: "a liberdade política que outrora inspirou tão generosos sacrifícios e nobres impulsos não será objeto de culto para futuras gerações."[56] O poder não podia alicerçar-se na razão. O contrato social era um mito e a soberania popular uma quimera. O sufrágio universal e a regra hereditária eram igualmente irracionais como princípios. A representação política era uma prática tão subjetiva quanto a representação artística — havia tantas formas dela quanto as de retrato. Se a administração servia interesses, o governo, em última instância, refletia paixões. Nenhuma construção racional de soberania era possível: ela só podia basear-se na religião, tradição ou força.[57] O ceticismo corrosivo dessa doutrina só foi mitigado pela garantia de que as paixões políticas, embora nunca inteiramente extinguíveis, estavam agora declinando à medida que a civilização industrial progredia. O contraste entre essa descrição desiludida da autoridade pública e a idéia de Estado como a concretização da liberdade marca, entre outras coisas, a distância entre os dois impérios em que elas foram concebidas.

Se Napoleão pôde parecer para um filósofo como a *Weltseele* [alma do mundo] a cavalo em Iena, seu sobrinho era pouco

56 *TE-II*, § 462 - p. 230; *OC-3*, p. 422.
57 *TE-II*, § 465-67 — p. 233-36; *CM-II*, p. 276-77; *MVR*, p. 220-24; *OC-3*, p. 423-25; *OC-4*, p. 446-47; *OC-5*, p. 127-30.

mais do que um pedestre *pis-aller* para o outro, que estava escrevendo pouco antes da expedição mexicana.[58] Uma década depois, em meio às ruínas do Segundo Império, Cournot refletiu sobre as relações internacionais da época. Nelas se apresentou algo da mesma antinomia observada dentro de cada Estado. O avanço da industrialização, criando na Europa instituições sociais e políticas cada vez mais uniformes, nem por isso anulou as diferenças étnicas e culturais entre nações, as quais, muito pelo contrário, adquiriram ainda mais importância subjetiva para os povos envolvidos — não porque tenham realmente aumentado mas porque, mesmo reduzidas, conquistaram maior relevo entre as características que eram comuns no meio circundante. Tais identidades étnicas deram fôrça ao princípio de nacionalidade na política contemporânea, pelo qual os Estados ainda permaneceram ordenados militarmente uns contra os outros no tradicional equilíbrio de forças e nenhum árbitro neutro era concebível entre eles. Poderia o cosmopolitismo das condições modernas prevalecer, finalmente, sobre os patriotismos rivais do continente? Poderiam existir um dia os Estados Unidos da Europa em moldes federais? Somente se, pensou Cournot, ocorresse mais uma transformação da sociedade comparável às mudanças que tinham posto fim ao feudalismo.[59]

Obviamente, essa era uma idéia comum — em seus próprios termos — aos socialistas. Se a nova cultura científica do século constituiu a principal diferença de contexto intelectual separando Cournot de Hegel, o surgimento do socialismo como ameaça à ordem vigente era o grande divisor político entre seus mundos. Quando Cournot veio a formular a interrogação clássica de sua geração de compatriotas — a Revolução Francesa tinha "acabado"? — a resposta dele na esteira da Comuna foi que uma outra espécie de revolução, uma guerra social de dimensões européias,

58 Ver o comentário que encerra as memórias de Cournot, escritas em 1848 — se tinha que haver um ditador depois de 1848, o sobrinho de Napoleão tinha mais probabilidades de manter as massas sob controle do que qualquer outro arrivista: *Souvenirs*, Paris, 1913, p. 254-55.
59 *TE-II*, § 543 — p. 345-46; *CM-I*, p. 227-30; *CM-II*, p. 289-90; *OC-3*, p.486; *OC-4*, p. 152-53 e 453-55.

ganhando forma na Primeira Internacional, a tinha substituído.[60] De todos os temas em sua obra que previram problemas ulteriores, nenhum teve uma clarividência mais fantástica do que a resposta de Cournot ao desafio revolucionário do movimento operário. A penetração de seu discernimento originou-se, sem dúvida, na proximidade entre as características de sua própria visão de um futuro pós-histórico e os elementos da cultura socialista do tempo. Mas já no processo em curso a sua própria crítica do mercado livre irrestrito, isento de quaisquer entraves, lhe impunha um problema teórico. Se a regulamentação econômica pelo Estado era em princípio admissível, até desejável, onde deveria ela parar? Não poderia a sua lógica levar, digamos, ao controle público de florestas e terras aráveis, nos interesses do melhor uso ou da maior produção? "Isso levaria", advertiu ele em 1861, "diretamente ao que é hoje em dia chamado de *socialismo*, a bandeira de uma nova seita de que o mundo tem justamente medo, quando se apercebe das feridas abertas no seio da sociedade existente."[61] Economicamente, as tarifas eram, de fato — *pace* Smith — perfeitamente razoáveis na grande maioria das vezes; mas o que iria evitar que os trabalhadores discutissem desde a validade de medidas de proteção até as leis de redistribuição, nas mesmas bases de um benefício comum para o maior número? A moderna competição industrial acarretou inevitavelmente crises periódicas de superprodução; a acumulação de capital levou à concentração de fortunas; e o progresso tecnológico redundou em desemprego em massa. Nessas condições de crise social freqüentemente aguda, o conflito eterno entre ricos e pobres, que sempre tinha ameaçado a segurança da propriedade, revestiu-se de uma nova ameaça. Pois surgia agora a idéia de uma ordem social que distribuía eqüitativamente os frutos da natureza e da indústria, capaz de obter de imediato um alto nível de produção e reduzidos períodos de trabalho para todos. O século XVIII tinha conhecido esquemas utópicos mas apenas como sonhos isolados sem ressonância social. Era uma característica marcante

60 *CM-II* p. 414-20; *OC-4*, p. 534-38.
61 *TE-II*, § 481 — p. 258; *OC-3*, p. 437.

do século XIX que tais utopias adquirissem agora a força de uma aspiração maciça nos centros da nova classe trabalhadora nas grandes cidades, estimulada pelas pressões niveladoras do sufrágio universal.[62]

Quais eram as suas perspectivas de concretização? Cournot argumentaria que, politicamente, uma revolução proletária era capaz de liquidar com o capitalismo, embora defrontando-se com formidável resistência camponesa a partir do instante em que começasse a tributar o campo, o que poderia sufocá-lo. Economicamente, porém, era muito possível que o socialismo fosse construído mais ou menos de acordo com as diretrizes que os seus teóricos estipulavam para um determinado Estado — havia muitas tendências objetivas apontando nessa direção. Mas ao passo que uma economia socialista poderia ser construída internamente numa só nação, ela sucumbiria inevitavelmente às pressões do ambiente internacional circundante. Por mais autoritário que fosse o seu Estado ou vigilante a sua polícia, um tal sistema não resistiria às forças da concorrência comercial estrangeira. Mesmo as suas melhores intenções — digamos, o desejo de conservar recursos naturais da exploração imprudente — reverteriam em seu desfavor no comércio externo. Além disso, o mercado mundial não era apenas um sistema de troca de mercadorias: todos os fatores de produção eram móveis dentro dele. Tais fatores incluíam os próprios indivíduos, que não podiam estar indefinidamente encurralados em fronteiras e — sobretudo — idéias ou instituições solitárias: aquelas que a experiência provou serem as mais eficientes estão fadadas a prevalecer e a transpor quaisquer fronteiras, por mais estanques que sejam.[63] As barreiras protecionistas que uma economia socialista teria que erigir contra o mundo exterior eram um sinal de fraqueza que a destruiria.

É notável a previsão do destino do comunismo. Mas não deixou Cournot inteiramente eufórico, pois no seio do próprio capitalismo havia tendências em ação que eram inconsistentes

62 *CM-II*, p. 250-56; *OC-4*, p. 429-33.
63 *CM-II*, p. 258-60; *OC-4*, p. 434-35.

com os princípios de liberdade econômica. O recrudescimento da escala de obras públicas, a absorção de uma importante parcela de lucros de capital por encargos fiscais e empréstimos públicos, a expansão da tributação progressiva, as subvenções à seguridade social pelo Estado, a legislação sobre condições de trabalho, a própria organização de associações de trabalhadores — todos esses desenvolvimentos não prometem, em última instância, ocasionar uma espécie de socialismo gradual e parcial? Ou, de qualquer modo, um padrão de distribuição de riqueza diferente do que seria proporcionado unicamente pelas leis do equilíbrio econômico?[64] Na época de sua última obra, *Revue sommaire des doctrines économiques*, Cournot tinha lido Marx e ficara cada vez mais preocupado em defender as funções socialmente benéficas do capital. Mesmo que a propriedade privada, a herança e a desigualdade não fossem abolidas de imediato, a tendência para a intervenção do Estado e a redistribuição poderiam ainda desestimular a atividade econômica individual ao ponto de um socialismo "disfarçado" acabar tendo os mesmos efeitos depressivos do socialismo "sistemático".[65] O esboço de Cournot dos processos que culminam na democracia social, muito antes que existisse qualquer coisa desse gênero, dificilmente é menos impressionante como pressentimento teórico — os presságios hayekianos ganhando forma *ante diem*. Mas embora Cournot receasse tal desenvolvimento, nunca pensou que as rígidas receitas do liberalismo econômico fossem um antídoto eficaz contra ele. Os mecanismos de mercado não geraram qualquer ordem evolutiva espontânea: a autoridade governamental continuou sendo o único *arche* concebível de grandes sociedades modernas, o seu "princípio essencial de coordenação interna".[66]

64 *CM-II*, p. 256-58; *OC-4*, p. 433-34.
65 *Revue sommaire des doctrines économiques*, Paris, 1877, p. 323-25: doravante *RS*; *OC-10*, 1982, p. 176-77. Significativamente, a imagem da colméia é aqui associada, não à sociedade pós-histórica delineada no *Traité* mas ao socialismo. O impacto da Comuna, ao perturbar a concepção mais recente de Cournot, pode ser comparado ao da Revolução de Julho no pensamento de Hegel.
66 *RS*, p. 264-65; *OC-10*, p. 145-46.

O *laissez-faire* puro era quase tão racional em economia quanto seria em medicina. "A causa da propriedade não deve ser confundida com a da liberdade econômica, nem a idéia de socialismo com a de regulamentação."[67] Poder-se-ia dizer, talvez, que suas preferências pessoais anteviam o mercado social de uma ulterior Democracia Cristã. Mas as suas reservas acerca da lógica global do liberalismo econômico irrestrito foram mais fundo do que as conseqüências deste último para a solidariedade nacional. Elas ferem um preceito curiosamente contemporâneo. O que aconteceria aos recursos naturais finitos do mundo inteiro se forem saqueados sem limite para benefício do momento? As conseqüências desastrosas do desmatamento já eram evidentes, e o homem era um "concessionário do planeta" em muito mais ainda — seus combustíveis fósseis também. Qual era a responsabilidade de uma geração para as que lhe sucederão, no cálculo do bem-estar humano — onde se situa a distribuição ótima entre elas?[68] Por sua parte, o progresso tecnológico podia, com o tempo, levar a uma substituição cada vez maior da mão-de-obra humana pela maquinaria, concretizando o talvez pressago sonho de Bacon de tornar todas as forças naturais escravas do homem. De que modo seriam tratadas, então, as conseqüências do declínio de emprego, dentro de cada país e, sobretudo, de um país para outro?[69] Por último, mas não de somenos importância, o que dizer da ordem econômica internacional que a irrestrita acumulação de capital produziria? Não gerariam os mecanismos de competição global uma hierarquia racial, condenando sociedades e povos com menos vantagens comparativas à injustiça de uma esmagadora inferioridade? Tais eram as aflitas indagações que Cournot confidenciava a Walras nas vésperas

67 *RS*, p. 317; *OC-10*, p. 173.
68 *TE-II*, § 477-79 — p. 250-55; *CM-II*, p. 239-40; *RS*, p. 302-303; *OC-3*, p. 433-35; *OC-4*, p. 421-22. A última pergunta antecipa preocupações só recentemente elevadas à dignidade filosófica plena, em obras como *Reasons and Persons*, de Derek Parfit.
69 *RS*, p. 292-99; *OC-10*, p. 161-64.

do surgimento da teoria do equilíbrio geral.[70] Paradoxalmente, apesar de todas as suas diferenças, o legado de Cournot contém a mesma espécie de deslocamento tácito que o de Hegel, entre visão filosófica e observação social, a perspectiva de um encerramento histórico e indícios de fragmentação política.

70 "Tremo à idéia de que as suas curvas de 'utilidade intensiva e extensiva' o conduzam ao puro *laissez-faire*, ou seja, em economias nacionais, ao desmatamento da Terra, e na economia internacional, ao estrangulamento das raças plebéias pelas raças privilegiadas, de acordo com a teoria de *Monsieur* Darwin." Walras, que estivera tentando atrair o apoio de Cournot para a recepção de sua obra em Paris, apressou-se em responder: "Quanto às conseqüências remotas do 'puro *laissez-faire*' que você entrevê para além das minhas premissas, conceda-me, senhor, um pouco de tempo e confiança, e verá que saberei como as evitar." *Correspondence of Léon Walras and Related Papers*, vol. 1, org. William Jaffé, Amsterdam, 1965, p. 332, 336: uma correspondência pungente também sob outros aspectos. Para os mesmos temas no principal tratado de Cournot, ver *TE-II*, § 480 — p. 255; *OC-3*, p. 435-36.

3. *Kojève*

No final do século, o clima cultural tinha mudado. Concepções de progresso de qualquer espécie estavam agora, como assinala Niethammer, sujeitas a uma dúvida que vinha aflorando. Nietzsche, a sua mais influente voz, atacou precisamente as duas versões de desenvolvimento histórico que Hegel e Cournot haviam postulado. No vocabulário de *O uso e abuso da história*, a filosofia hegeliana era reduzida a uma variante da grisalha "história arqueológica" — mas a de uma perigosíssima espécie, uma vez que, em lugar de instilar uma claudicante modéstia em face do passado, a dolorosa consciência do epígono, estimulara entre os alemães a despudorada ilusão de que eram o supra-sumo da espécie humana: "A crença em que se é um retardatário no mundo é, de qualquer modo, prejudicial e degradante; mas deve parecer medonha e devastadora quando eleva o nosso retardatário a divindade, por uma hábil reviravolta, como o verdadeiro significado e objeto de toda a criação passada, e sua miséria consciente é proposta como a perfeição da história do mundo." Nietzsche não imputou ao próprio Hegel, muito acertadamente, a proclamação do fim da história — mas, pelo contrário, o *não* ter inferido essa necessária conclusão do seu sistema, deixando assim aos seus sucessores a presunção de que o fizeram: "Para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo universal coincidiam com sua própria existência berlinense. Aliás, ele teria mesmo de dizer que todas as coisas que viriam depois dela só devem ser avaliadas como a coda musical do grande rondó da história universal ou, melhor ainda, como simplesmente supérfluas. Mas isso ele não disse: em compensação, implantou nas gerações fermentadas por ele aquela admiração diante da 'potên-

cia da história' que praticamente converte todos os instantes em admiração do sucedido e conduz à idolatria do factual."[71] Uma década mais tarde, Nietzsche traçou um famoso retrato do final muito diferente, que a moderna indústria e a democracia poderiam ocasionar, "um tempo em que o homem deixará de poder lançar uma flecha de seus mais veementes anseios para além do homem" e "a Terra ficou pequena", sem trabalho ou perigo, desigualdade ou solidão, regra ou paixão: um mundo de "carrapatos" humanos, que persistem por mais tempo — os últimos homens. "Eles têm seus pequenos prazeres diurnos e seus pequenos prazeres noturnos; mas são cuidadosos com sua saúde. 'Inventamos a felicidade', dizem os últimos homens, e piscam um olho."[72] Aqui, a metáfora da vida de inseto afundou, situando-se muito abaixo da colméia: a visão pós-histórica de uma sociedade de simetria e utilidade converteu-se na esfera de *Lüstchen* universal, o estado final da humanidade, "o mais desprezível de todos".

Nietzsche não tinha, é claro, conhecimento da existência de Cournot, cujo isolamento intelectual durante a vida inteira não foi muito menor do que o dele próprio. Ao invés do grande pensador alemão, o francês nunca adquiriu póstumo renome universal. Mas não foi esquecido dentro das universidades da Terceira República. O ambiente racionalista e solidarista das ciências sociais emergentes descobriu afinidades com ele, e na *Belle Époque* recebeu tardio tributo com um número especial da mais importante revista acadêmica desse tempo e uma abrangente monografia sobre o seu pensamento. Essa atenção prosseguiu no período entre as guerras. Foi então que, pela primeira vez, suas opiniões sobre a estabilidade pós-histórica receberam extenso tratamento de um filósofo mais jovem cuja ontologia tinha sido concebida como uma modernização da obra de Cournot, Raymond Ruyer. Seu judicioso estudo *L'Avenir de l'humanité*

71 *Werke* III/1 (org. Colli-Montinari), Berlim, 1972, p. 303-305: *Unzeitgemässe Betrachtungen* [Considerações extemporâneas].
72 *Werke* VI/1, Belim, 1968, p. 12-14: *Also sprach Zarathustra* [Assim falou Zaratustra].

d'après Cournot assinalou de saída a semelhança entre as previsões de Cournot e as apreensões de Nietzsche.[73] Escrevendo em 1929, Ruyer perguntou, entretanto, se as novas turbulências do bolchevismo e do fascismo não contradiziam a expectativa de um declínio secular das energias políticas, na medida em que se firmasse o domínio de uma administração cada vez mais impessoal. Contudo, uma vez que se tratava de regimes de partido único, suprimindo o debate político e visando o completo controle da vida social e econômica, talvez o seu destino fosse, ironicamente, a espécie de Estado que Cournot tinha antevisto — embora, se não consentissem um mínimo de liberdade civil aos indivíduos, que ele considerava inseparável da civilização moderna, tais regimes estivessem fadados a não durar muito.[74] Contudo, ainda que subsistissem, Cournot tinha provavelmente superestimado o grau de estabilidade institucional que poderia ser alguma vez atingido pela humanidade, e subestimado os custos sociais do tipo de estabilização que ele projetou. Qualquer equilíbrio imaginável seria mais relativo — mas também num plano inferior — do que ele tinha pensado. Até aqui, a história sempre se desenvolvera através de uma variedade de civilizações humanas. Agora, somente a forma européia estava se tornando um modelo universal imposto de um extremo ao outro do globo, mesmo quando a própria Europa enfraquecia-se visivelmente em seu próprio edifício de cálculo e consumo utilitários.[75] O resultado tinha todo o aspecto de ser um mundo cada vez mais uniforme, no qual a humanidade já não dispunha de qualquer contragarantia em culturas alternativas. Nessas condições, os

73 "Cournot anuncia o nascimento de uma humanidade diligente, mediana, moderada, sem nobreza nem gênio, uma espécie razoável — o 'último homem' desprezado por Zaratustra, que em sua mesquinha sabedoria diz que 'outrora todo o mundo era louco'": *L'Avenir de l'humanité d'aprés Cournot*, Paris, 1930, p. 6-7. A finalidade do *Esquisse d'une philosophie de la structure*, publicada no mesmo ano, era desenvolver uma versão contemporânea defensável de uma concepção mecanicista do mundo, tão perto das verdades da ciência do século XX quanto Cournot tinha estado das do século XIX: p. 11.

74 *L'Avenir de l'humanité d'après Cournot*, p. 35-37.

75 *Ibid.*, p. 136-50.

mecanismos do futuro poderiam muito bem ser tomados pela ferrugem, provocando seu imobilismo geral.

Com o início da Depressão e a vitória do nazismo, as condições em que esse julgamento foi formulado estavam derrubadas. Um produto do mesmo meio profissional que Ruyer, Raymond Aron, voltou-se veementemente contra tal julgamento, sob o impacto de sua experiência da Alemanha em 1931-33. Originalmente formado sob a influência da versão gaulesa do racionalismo neokantiano, a exposição de Aron à obra de Rickert e Weber, Husserl e Heidegger, nos anos da ascensão de Hitler ao poder, levaram a uma forte rejeição do que ele via como a complacência e o provincianismo da filosofia e sociologia francesas institucionalizadas da época.[76] A sua *Introduction à la philosophie de l'histoire*, de 1938, era uma convocação para se aferir a dimensão da crise européia que as tradições de Durkheim ou Brunschvicg não tinham registrado — tarefa para a qual o historicismo e o existencialismo alemães eram melhores preparações. Aron descreveu a confusão em que seu livro lançou os seus superiores.[77] Entretanto, talvez isso não fosse devido apenas à pouca familiaridade com seus temas. Pois o livro é, mesmo em retrospecto, um curioso híbrido cuja mistura de asserções depende de sua estrutura descontínua. Significativamente, porém, o primeiro passo de Aron foi uma consideração de Cournot, cuja filosofia domina a *mise-en-scène* da obra. A concepção da história de Cournot, argumentou Aron, era eivada de falhas não tanto empíricas quanto metodológicas, por sua suposição de um Estado-fim cuja ordem fundamental era a única garantia de que o caminho para ele era mais uma evolução lógica do que um devir aleatório — mas que o conhecimento historicamente situado do filósofo nunca pôde justificar. Cournot pôde desejar distinguir entre acaso e necessidade no encadeamento de eventos apenas porque ele tinha determinado de antemão o seu padrão final.[78]

76 Ver o relato em suas *Mémoires*, Paris, 1983, p. 67-73.
77 *Mémoires*, p. 105-106.
78 *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1938, p. 19-24, 178-79: doravante *IPH*.

Aron rejeitou não só tal determinismo metafísico mas também doutrinas mais específicas de determinação social ou econômica: a concepção de Durkheim de forças coletivas, a preocupação de Simiand com fluxos de metais preciosos, ou a descrição de Marx da primazia das infra-estruturas. Todas as relações causais na sociedade eram, na melhor das hipóteses, apenas parciais e prováveis: não havia causa primeira ou motor original em história, cujos processos eram irredutivelmente plurais. "Tanto a realidade de conjuntos locais quanto a objetividade de determinismos fragmentários não excluem a incoerência de fatos atômicos ou a incerteza do todo."[79]

Quais eram, pois, os componentes de uma filosofia válida da história, que tenha aprendido a abandonar certezas epistemológicas e políticas vinculatórias? Para Aron, o seu objeto surgiu numa nova luz, inteiramente estranha a Cournot. "O conceito de história não está essencialmente vinculado à hipótese de uma ordem total. O que é decisivo é, antes, a nossa consciência do passado e a nossa vontade de nos definirmos em função dela. A distinção entre indivíduos e povos verdadeiramente históricos e aqueles que são a-históricos nada tem a ver com o ritmo da mudança social ou o caráter de instituições. Viver historicamente é preservar, reviver e julgar a existência dos próprios ancestrais (e de outras sociedades)."[80] Para esse programa, Aron invocou a autoridade de Hegel. Mas se a idéia de uma apropriação-interiorização do passado por uma consciência no presente podia ser denominada uma derivação hegeliana, mediada por Dilthey, os outros momentos dessa agenda — não preservar ou reviver mas julgar e decidir — ostentam o cunho de Weber e Heidegger. Por que padrões axiológicos deve o passado ser julgado, uma vez sociologicamente admitida a pluralidade de pontos de vista éticos? De que modo poderia a adoção subjetiva de uma perspectiva, entre outras, harmonizar-se com a objetividade do próprio conhecimento histórico? Incapaz de aceitar a solução formalista

79 *IPH*, p. 208-25, 276.
80 *IPH*, p. 46. Essas formulações são expressamente dirigidas contra as opiniões de Cournot.

de Weber, Aron viu-se impelido para a sua exasperada seqüela no decisionismo de Weimar — argumentando, à maneira heideggeriana, que "o homem determina-se a si mesmo e determina a sua missão medindo-se contra o nada", com "o poder daquele que se cria a si próprio julgando o seu meio e escolhendo por si", e assim "supera a relatividade da história pelo absoluto de sua decisão".[81] Neste caso, há confronto, não com a complexidade de um passado social, mas com o abismo do presente existencial que confere significado e direção — o vazio da morte, no lugar do legado da vida. Nessa tônica, o próprio marxismo tinha que ser entendido como uma atitude existencial entre outras, uma vontade prática independente da validade teórica de suas pretensões.

O lógico relativista levou aqui a uma dissolução, não a uma retificação, da filosofia da história como Aron a tinha inicialmente concebido. Na composição instável do seu texto, entretanto, ele oscilou com o seu inverso. Pois em outros escritos, procurou Aron ancorar o seu projeto em disposições permanentes da natureza humana. O historiador não podia escapar ao perigo de substituir as realidades concretas do passado por suas preferências pessoais, a menos que pressupusesse um padrão comum entre elas como "inevitável vocação na natureza do homem e da mente".[82] Se a história era feita de uma multiplicidade de totalidades parciais, cada uma destas era, não obstante, "a obra imperfeita (retrospectivamente perfeita) de uma humanidade" cuja "unidade era equivalente a um objetivo situado num horizonte infinito: a totalidade que o filósofo apreenderia se o homem tivesse exaurido sua história ao completar sua criação e autocriação." A idéia de um fim da história, por outras palavras, repete-se até mesmo num discurso que parece contrapor-se-lhe. Nesse registro, "somente a espécie humana está comprometida numa aventura cuja meta não é a morte mas a auto-realização."[83] Aqui, a essência comanda de modo inequívoco a existência. Na *Intro-*

81 *IPH*, p. 375.
82 *IPH*, p. 279, 46.
83 *IPH*, P. 349, 52.

duction, o gesto dessa inversão ontológica é apenas esboçado: permanece sem referente empírico. Mas a sua inspiração iria esclarecer-se em outros pontos da obra de Aron, e nunca foi por ele repudiada: estava na noção kantiana de razão como o princípio regulador de uma sociedade governada pela lei e de um mundo certo de paz. Quarenta e cinco anos depois, refletindo sobre as desordens políticas e os perigos nucleares do século, escreveu no final de sua vida: "Continuo acreditando na possibilidade de um final feliz, muito além do nosso horizonte político, sob a égide da Idéia de Razão."[84]

Enquanto Aron estava compondo a sua *Introduction*, uma outra e mais poderosa estava a caminho em Paris ao mesmo tempo. Kojève começara a dar aulas sobre Hegel em 1933. Russo que passara seus anos de formação na Alemanha, Kojève também tinha absorvido o impacto de Heidegger — de um modo muito mais profundo. Mas no seu caso, foi mediado pela influência de Marx e culminou numa interpretação de Hegel que era uma autêntica síntese intelectual, de impressionante coerência e originalidade. O propósito fundamental de Kojève era esfoliar o centro do sistema de Hegel num duplo desenvolvimento. O movimento do Espírito através do tempo, na passagem metafísica do Absoluto para si mesmo, foi substanciado em duas figuras complementares. A primeira era existencial, e descrevia a dinâmica da identidade humana como uma liberdade negando a sua situação em busca de um desejo cuja satisfação só pode residir em seu livre reconhecimento por outros. A segunda era social, e traçava o modelo de relações sociais à medida que se desenrolavam em sucessivos conflitos desde a dominação aristocrática, passando pela ascendência burguesa, até a igualdade popular. Para Kojève, essas duas figuras entrelaçavam-se numa única narrativa que imprimia seu sentido à história do mundo. Em sua origem, a ação aniquiladora de toda a consciência, movida por um desejo pelo que não é, empenha-se numa competição com a de todos os outros, pois cada um procura extorquir o reconheci-

84 "No sentido kantiano", explica Aron: *Mémoires*, p. 741.

mento de si mesmo, o único que pode satisfazê-lo, e nessa busca aceita o risco de morte a fim de obter o domínio sobre o outro. Dessa batalha emerge o primeiro relacionamento social, de senhor e escravo na Antiguidade. Essas relações, por sua vez, são transformadas pelo trabalho escravo a fim de gerar o mundo do capital, cuja qualidade formal é antecipada no cristianismo. Esse mundo é depois derrubado pela vitória dos trabalhadores sobre o capital, numa revolução que assegura o reconhecimento universal de todos em igualdade substantiva. Kojève não fez segredo das fontes dessa construção. Heidegger tinha compreendido a projeção primordial da existência humana para a morte na filosofia de Hegel, que resulta da luta de cada consciência para arrancar um tributo simbólico — honra ou prestígio — de suas rivais; mas ignorara em grande parte os processos transformativos do trabalho. Marx tinha apreendido a dinâmica material do trabalho deflagrado pelo impulso para reconhecimento, mas negligenciara a luta para a morte nele subentendido.[85] A filosofia de Hegel uniu esses temas: morte, luta e trabalho concatenados num só movimento enquanto a humanidade avança para a sua meta.

Na reconstrução de Kojève, essa meta adquire um peculiar relevo. Pela primeira vez, a filosofia de Hegel é creditada com uma concepção integral de um fim da história, não como o resultado apenas do desenvolvimento humano mas também como sua etapa. Até que ponto esse exame constitui uma novidade pode ser apreciado pela leitura de Hegel que instigou o empreendimento de Kojève, para com qual este reconheceu sua dívida. Em 1935, Alexandre Koyré, ligado a ele na emigração russa, publicara um ensaio pioneiro sobre o conceito de tempo nos recém-descobertos trabalhos de Hegel em Iena, *Logik* e *Realphilosophie*, o qual tinha concluído que, apesar de toda a sua majestade, a filosofia de Hegel era um fracasso porque o seu sistema só era possível se a história tivesse sido completada, que era justamente o que a sua dialética do tempo, como negação

85 *Introduction à la lecture de Hegel* (1ª edição), Paris, 1947, p. 573: doravante *ILH*.

perpétua do presente pelo futuro, impossibilitava. A liberdade humana e a finalidade histórica não podiam ser reconciliadas.[86] Era precisamente esse o veredito que Kojève procurava derrubar. Argumentou que Hegel tinha, de fato, afirmado o fim da história, em perfeita concordância com a estrutura de sua filosofia e a lógica da modernidade — e tinha identificado a sua chegada com o Primeiro Império. O que a vitória de Napoleão em Iena tinha representado para Hegel, sustentou Kojève, era o advento de um "Estado universal e homogêneo", no qual a oposição de senhor e escravo é finalmente superada na síntese de um cidadão-soldado combinando os papéis tradicionalmente antitéticos de guerra e trabalho, em igualdade sob a égide da lei. Uma vez que os exércitos revolucionários desse Estado tivessem vencido todos os inimigos, e a igualdade universal estivesse realizada, o impulso para o reconhecimento teria sido cumprido: "assim, estando o desejo inteiramente satisfeito, a luta e o trabalho cessam: a história acabou, nada mais há *a fazer*."[87] Tudo o que resta, no fim do tempo, é a existência natural do homem como ser biológico — e a contemplação do processo histórico do seu devir, na sabedoria da própria filosofia de Hegel.

A explicação de Hegel por Kojève era também, da mesma penada, uma validação. Em seus aspectos essenciais, a estrutura da história era como Hegel a tinha visto. Havia apenas duas restrições a fazer a sua narrativa. Sob a influência de Schelling, Hegel tinha equivocadamente estendido a sua dialética até a natureza, o domínio não da negatividade mas da identidade, a fim de construir uma única ontologia para os mundos físico e histórico, a qual era manifestamente insustentável.[88] Para apreender a verdade da filosofia de Hegel, era necessário despojá-la da natureza. A outra retificação era mais local, e afetou a própria

86 "Hegel à Jena", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, setembro-outubro, 1935, p. 457-58: "A filosofia da história só seria possível se a história tivesse acabado e não houvesse mais futuro — se o tempo tivesse parado." Mas "se o tempo é dialético e sempre construído como se desde o futuro, ele é — seja o que for que Hegel diga — perpetuamente inacabado."
87 *ILH*, p. 384-85.
88 *ILH*, p. 483-88.

narrativa histórica. O cronograma de Hegel precisava de um ajustamento. Ele calculara mal a hora do fim da história, pois Napoleão não o tinha então consumado. O Estado universal e homogêneo apenas germinara em Iena e mais de um século depois ainda estava longe de fruição. A ordem política que Hegel previra não era uma realidade estabelecida, mas um ideal que requeria a prévia existência da negatividade de uma ação em curso.[89] O "Estado perfeito" era um projeto ainda por realizar. Kojève deixou poucas dúvidas sobre onde ele estava sendo levado adiante. Em conferências repletas de alusões ao movimento comunista do tempo, sugeriu que a filosofia de Hegel já fornecia antecipadamente os julgamentos necessários a formular acerca de um virtuoso reformismo que não era mais do que uma forma de individualismo burguês; de intelectuais comodistas incapazes de ação social efetiva; de sonhos de revolução permanente que só podiam levar à anarquia ou à destruição dos sonhadores. A luta revolucionária bem-sucedida exigia outras qualidades: entre elas, a capacidade para estabelecer um nexo com a tradição e para engajar-se com o terror (cuja necessidade histórica o próprio Marx tinha subestimado).[90] Não era difícil perceber de quem era o perfil que estava sendo aí traçado, e Kojève não fez segredo disso na época. O papel de Napoleão coubera a Stalin. O fim da história estava agora sendo preparado no Leste.

As conferências de Kojève causaram uma profunda impressão em seus ouvintes, provavelmente com um efeito mais heterogêneo e influente do que quaisquer outras na França neste século. Mas qual era a relação entre a sua visão e a de Hegel? Kojève baseou sua leitura de Hegel quase exclusivamente na *Fenomenologia do espírito*. Nem os primeiros textos teológicos, que tinham causado grande agitação intelectual na época de Dilthey, nem os escritos de Iena que haviam fascinado Koyré, e ainda menos a *Filosofia do direito* ou as *Conferências sobre filosofia da história*, que tinham dominado a discussão ao tempo

89 *ILH*, p. 290-91.
90 *ILH*, p. 89-91; 502; 518-19; 555-57; 573.

de Marx, figuram na exposição de Kojève. Essa escolha proporcionou-lhe máxima latitude hermenêutica. Pois a *Fenomenologia*, relacionando-se imediatamente com a formação do eu e o desenvolvimento do mundo, em linguagem de opaca paixão e indefinível intensidade, convida às mais amplas construções interpretativas, ao mesmo tempo que retém a maioria das especificações empíricas necessárias para elas. O substrato político do texto é inconfundível, quando se aproxima da Revolução Francesa, e o próprio Hegel afirmou que tinha previsto o desfecho da aventura napoleônica.[91] Mas é inteiramente destituído de detalhes históricos ou institucionais. Dificilmente figura em suas páginas um nome próprio extraído dos anais do poder. Livre das referências detalhadas e propostas explícitas das obras ulteriores de Hegel, Kojève estava em condições de desenvolver suas próprias e formidáveis variações sobre os sombrios temas esboçados em Iena. O resultado foi uma decisiva mudança política. O "Estado universal e homogêneo" que Kojève atribuiu a Hegel podia, de fato, ser descrito como uma inversão do seu programa. Pois Hegel, em todos os estágios de sua carreira, acreditou que o Estado tinha que ser diferenciado em estrutura e delimitado em território: articulado em divisões corporativas e organizado em formas nacionais. Esse ideal político seria explicado em termos

91 Após a derrota final e abdicação de Napoleão em 1814, escreveu: "Grandes acontecimentos tornaram-se conhecidos à nossa volta. É um espetáculo chocante ver um grande gênio destruir-se a si mesmo. Nada há de mais *trágico*. Toda a massa de mediocridade, com seu irresistível peso de gravidade, pressiona como chumbo, sem trégua ou reconciliação, até conseguir derrubar o que estava bem alto e colocá-lo ao seu nível ou mesmo abaixo dela. O momento culminante do todo, a razão por que a massa tem poder e — à semelhança do coro — sobrevive e permanece no topo, é que o grande indivíduo deve ele próprio conceder à massa o direito de fazer o que faz, precipitando assim a própria queda dele. Orgulho-me, além disso, de ter previsto toda essa convulsão. No meu livro [a *Fenomenologia*], que eu tinha completado na noite anterior à batalha de Iena, disse: 'A liberdade absoluta' — previamente descrita como a liberdade formal puramente abstrata da República Francesa, oriunda, conforme mostrei, do Iluminismo — 'transfere-se de sua própria realidade autodestrutiva para uma *outra terra* de espírito autoconsciente' — Eu tinha aqui em mente uma *terra* específica": *Briefe*, II, p. 28-29; *Letters*, p. 307. Essa explicação retrospectiva, é claro, diverge completamente do exame de Kojève das expectativas de Hegel na *Fenomenologia*; mas, dadas as tentações de uma percepção das coisas *ex post facto*, não convém confiar abertamente nela.

sumamente expressivos na *Filosofia do direito*. Mas também está indicado de forma inequívoca na *Fenomenologia*, cujas alusões à experiência revolucionária francesa insistem repetidamente no "momento de diferença" que requer uma "articulação orgânica" — *organische Gliederung* — de liberdade, dividindo o mundo social em "esferas ou 'massas' espirituais estáveis" entre as quais se distribui a "pluralidade de indivíduos como estados específicos". O Terror significa a abolição dessas esferas mas, com o fim dele, elas adquiriram forma de novo, como "os indivíduos que sentiram o medo da morte, seu amo absoluto, voltam a submeter-se à negação e distinções [*Unterschiede*], organizam-se em suas respectivas esferas e retornam a tarefas repartidas eqüitativamente e limitadas, mas desse modo à sua realidade substancial."[92] O comentário de Kojève sobre o texto de Hegel caminha exatamente na direção oposta. A ordem pós-revolucionária é constituída pela realidade definitiva do Império napoleônico, que é "um Estado *universal* e *homogêneo*, dado que une a humanidade inteira (ou, pelo menos, aquela que conta historicamente) e 'suprime' em seu seio todas as 'diferenças específicas': nações, classes sociais, famílias."[93] O Estado que conduz a história a um fim é universal porque não admite mais expansão, e homogêneo porque está isento de contradições.

Isso constitui uma drástica mudança de definição. A alteração por Kojève da agenda de Hegel não está limitada, ademais, simplesmente à estrutura do Estado ideal: envolve também uma transformação de sua substância. Para Hegel, o *Rechsstaat* é a consubstanciação racional da liberdade moderna. Os principais temas de toda a sua exposição do desenvolvimento político são Razão e Liberdade, as quais se concretizam ambas na substância ética do Estado moderno. Na visão de Kojève do fim da história, elas recuam gradualmente para o *background* — as referências a ambas tornam-se cada vez mais residuais, até mesmo vestigiais. Em lugar delas, dois conceitos muito diferentes passam a dominar a cena: Desejo e Satisfação. Kojève extraiu-os da dialética

92 *W-3*, p. 434, 436, 438; *PS*, p. 358, 359, 361.
93 *ILH*, p. 145.

da autoconsciência no quarto capítulo da *Fenomenologia*: o desejo humano é fundamentalmente desejo do que não é ele próprio — a consciência desejosa de outros. É essa dinâmica que desencadeia a disputa recíproca de subjetividades cuja primeira figura histórica é a dialética do senhor e do servo, na qual o que está em jogo é o reconhecimento. A vitória nessa luta — primeiro unilateral no mundo pagão-aristocrático, depois mediada em sua seqüela cristã-burguesa, finalmente generalizada entre os trabalhadores-guerreiros do Estado universal — é *Befriedigung*: satisfação. Com efeito, Hegel usa o termo para indicar o objeto da dialética do desejo: "a autoconsciência só realiza a sua satisfação numa outra autoconsciência."[94] Mas, em si mesmo, isso constitui apenas um episódio na aventura do espírito. Quando o relato de Hegel atinge o quinto capítulo da *Fenomenologia*, o vocabulário de desejo e satisfação desaparece: um outro e mais alto drama é agora encenado, cujo palco é a razão. Para além dele, por sua vez, residem as vicissitudes das liberdades inauguradas pela vontade geral. Na época em que veio a escrever sua filosofia política propriamente dita, quinze anos depois, Hegel faz pouca menção de desejo ou reconhecimento. A satisfação ainda é uma categoria central, mas o seu registro é agora principalmente econômico, relacionado com necessidades materiais.[95] Assim, Kojève não foi totalmente infiel a Hegel; mas realçou o que Hegel tendia a abandonar ou a suplantar.

O resultado é uma conclusão histórica muito distinta. Sua característica principal já não é a liberdade. Não é porque a liberdade como tal não desempenha um papel significativo na filosofia da história de Kojève — mas, antes, porque tem um papel tão radicalmente predominante no começo que pouco lhe resta para fazer no final. Poderíamos chamar a isso o paradoxo característico do existencialismo. Uma vez definida a consciência humana *ab initio* como não-identidade, e a liberdade como o movimento de aniquilação no mundo, sua busca essencial é de

94 *W-3*, p. 144; *PS*, p. 110.
95 Para as referências isoladas a cada, ver *W-7*, § 57 e § 192 (reconhecimento), e § 190 (desejo) — o segundo, neste caso, seria refreado pela multiplicação de necessidades: p. 124, 349 e 348.

identidade — isto é, "reconhecimento" — não uma segunda liberdade. A satisfação que procura, no esquema original de Hegel, é a fusão de sua própria autoconsciência como para-si-mesmo com a sua presença como um em-si-mesmo reconhecido por outros. Foi Sartre quem desenvolveu a mais famosa construção em torno dessa idéia. No drama fenomenológico de *O ser e o nada*, a busca pela consciência de uma transparência estável no em-si-mesmo-para-si-mesmo é uma busca inevitável mas impossível: a liberdade é uma paixão inútil. O resto da filosofia de Sartre foi uma longa tentativa, por diferentes vias, de reinserção da liberdade como meta ética e política ainda a ser atingida, de volta a uma ontologia que, em primeiro lugar, a garantiu como um ônus necessário. À versão de Kojève da dialética do reconhecimento falta o ímpeto — contraproducente na medida em que frustra os próprios objetivos — da versão de Sartre, mas a lógica de seu relacionamento com o domínio político é a mesma. Como na equação de Kojève "Liberdade = Negatividade = Ação = História"[96] desde o início, a produção (*output*) do último termo pouco pode adicionar à alimentação (*input*) do primeiro. A satisfação situa-se para além dessa série. Foi por isso que, em vez da razão ou da liberdade, ela converteu-se no princípio do Estado perfeito. Não foi apenas de Hegel que Kojève se separou aqui, mas também de Marx. Conforme ele assinalou, o seu conceito de *Befriedigung* não será encontrado nos escritos de Marx. O que toma o seu lugar, é claro, é um conceito cuja ausência é sintomática nos escritos de Kojève: emancipação. O fim da história significa algo mais para Kojève. Tão pouco, essencialmente, essa ordem de coisas significa liberação para os seus cidadãos que, em última instância, ele pôde escrever: "Por certo, somente o chefe do Estado universal e homogêneo (Napoleão) está *realmente* 'satisfeito' (ou seja, reconhecido por todos em sua realidade e seu valor pessoais). Logo, só ele está realmente livre."[97] Mas, prosseguiu ele, a cidadania podia, não obstante, ser potencialmente satisfeita, uma vez que, com as carreiras abertas agora aos talentos, todos poderiam aspirar à chefia do Estado. O papel do filósofo era

96 *ILH*, p. 481.
97 *ILH*, p. 146.

entender essa conclusão do desenvolvimento humano com o conhecimento do sábio — como Hegel acreditava ter entendido Napoleão, com um *insight* que ia muito além do próprio Imperador.

Essa concepção serviu de oportunidade para uma famosa polêmica depois da guerra. Quando as conferências sobre a *Fenomenologia* foram finalmente publicadas em 1947, Leo Strauss, um amigo de Kojève desde sua época na França, e outro pensador que também sentira a influência de *Sein und Zeit*, acolheu-as como uma extraordinária façanha: "Ninguém fez a defesa do pensamento moderno em nosso tempo tão brilhantemente quanto você."[98] Na mesma carta, porém, ele formulou também uma série de penetrantes observações críticas sobre a obra de Kojève. Este não lhes respondeu diretamente mas, quando Strauss publicou seu próprio livro, *On Tyranny*, no ano seguinte, Kojève respondeu com uma significativa reafirmação de sua posição em 1950, "Tyranny and Wisdom". O texto de Strauss, uma meditação sobre o *Hiero*, de Xenofonte, advertira os seus contemporâneos de que: "Estamos agora cara a cara com uma tirania que apresenta a ameaça, graças à 'conquista da natureza' e, em particular, da natureza humana, de tornar-se o que nenhuma tirania anterior jamais foi: perpétua e universal." Ele não deixou dúvidas quanto ao nome do perigo — a humanidade "defrontava-se agora com a estarrecedora alternativa de que o homem, ou o pensamento humano, deve ser coletivizado ou de um só golpe e sem misericórdia, ou então por lentos e suaves processos."[99] Contra essa ameaça, a tarefa permanente do filósofo era mais urgente do que nunca: expor a ameaça de tirania como mau governo e proteger o desprendimento da filosofia da influência da cidade. A resposta de Kojève foi uma extensa rejeição de ambas as conclusões. A tirania não exige invariavelmente condenação e os filósofos tinham sido conselheiros naturais dos governantes, não o seu flagelo, desde os tempos de Aristóteles

98 Carta de 22 de agosto de 1948, em Leo Strauss, *On Tyrany* (org. Victor Gourevich e Michael Roth), Nova York, 1991, p. 236: doravante *OT*. Essa edição revista contém a correspondência entre os dois pensadores, assim como o ensaio de Kojève sobre o texto de Strauss, e a resposta de Strauss ao mesmo.
99 *OT*, p. 27.

em diante. A relação original entre o Estagirita e o seu discípulo foi, de fato, exemplar. Alexandre, o arquiteto do primeiro império universal, foi não só, talvez, o maior estadista a ter surgido dentro do horizonte da filosofia ocidental mas "certamente aquele a quem os grandes tiranos do nosso mundo imitaram durante séculos (e que ainda recentemente foi imitado de novo por um imitador de Napoleão, que imitava César, que era ele próprio um imitador)". Agora, porém, o objetivo perseguido pela humanidade era não só um Estado politicamente universal mas também uma sociedade socialmente homogênea — isto é, sem classes — e uma vez mais se repetia a vinculação de filosofia e poder na relação de Marx com Stalin. "O tirano que inicia o movimento de política real no sentido da homogeneidade seguiu conscientemente os ensinamentos do intelectual", mesmo que, ao proceder assim, "o tirano tenha falsificado a idéia filosófica a fim de 'transpô-la do domínio da abstração para o da realidade'." Se todos os principais empreendimentos políticos da história foram, nesse sentido, guiados por concepções filosóficas, "esses dois exemplos esgotam efetivamente os grandes temas políticos da história".[100]

Para Strauss, isso era uma descarada apologia do regime de Stalin, o qual — se é que, na verdade, produziu um Estado universal e homogêneo — representaria uma tirania universal e final, destruidora da humanidade como tal. Nenhuma ordem social podia ocasionar a espécie de satisfação preconizada por Kojève: como os antigos sempre tinham insistido em assinalar, a fraqueza e dependência da natureza humana impossibilitavam-na. A insatisfação dos trabalhadores, ou dos pensadores, surgiria em qualquer desempenho imaginário da história. Daí a admissão tácita de Kojève — inscrita na noção de um Estado perfeito, em vez de em seu gradual declínio e desaparecimento final — da necessidade de permanente coerção para suprimi-lo. A sabedoria filosófica apontava em direção oposta a essa — e à de toda e qualquer outra utopia moderna. A atividade política era um domínio limitado dentro da ordem eterna, e os homens eram

100 "Tyranny and Wisdom", *OT*, p. 169-73.

apropriadamente contidos por restrições sagradas no interior desse domínio: governo constitucional limitado por uma classe de cavalheiros — uma aristocracia ostensiva ou encoberta — era a única alternativa para o caos brutal da revolução permanente.[101] As prescrições de Kojève só poderiam levar a um mundo de terror tecnológico.

Mas resultou que o interlocutor de Strauss esquivou-se-lhe. O itinerário político de Kojève aguarda uma detalhada reconstituição. Mas o seu debate com Strauss revelou apenas um lado dele. Durante a guerra, a sua confiança no Estado soviético como guarda avançada da história parece ter atingido o auge. Em 1943, escreveu o que pode realmente ser considerada a sua principal obra, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, notável estudo de Direito e do Estado que constitui a sua *Rechtsphilosophie*, por ele deixada em manuscrito e que só viria a ser publicada em 1981. Aí são desenvolvidos os seus principais temas filosóficos mais sistematicamente do que na *Introduction*, como o fundamento para uma tipologia histórica de justiça como a busca de reconhecimento: da igualdade aristocrática à equivalência burguesa, à sua síntese na eqüidade socialista. A conclusão política do livro é, com efeito, um conjunto de propostas para o código civil do Estado universal e homogêneo, que Kojève denomina sem rodeios como o Império Socialista, com o qual a história finda.[102] Mas o desfecho da guerra, após os desembarques aliados na Normandia, modificaram seu pensamento. Em 1945, ele já tinha

101 *OT*, p. 193-94.

102 *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, 1981, p. 575-86. É um paradoxo, devido à data de sua publicação, que a obra mais rica de Kojève seja, no entanto, a menos discutida. A influência de Carl Schmitt é visível nela, confirmando as conjeturas de Niethammer acerca das relações entre eles. É aí que Kojève explica com maior clareza a diferença entre suas concepções e as de Marx ou dos utilitaristas. "Para Hegel, o ato de trabalhar pressupõe um outro, o da luta pelo prestígio, a que Marx não atribuiu suficiente importância. Mas não não há dúvida de que o homem econômico tem sempre como seu duplo o homem jactancioso e fútil, cujos interesses podem colidir com os seus interesses econômicos... Buscar satisfação 'hegeliana' é uma questão muito diferente do que procurar realizar o que é 'útil' na acepção comum do termo, por outras palavras, o que é necessário para a 'felicidade' ou o 'bem-estar'. Se a sociedade é fruto do desejo de reconhecimento, sua meta suprema é a satisfação e não a felicidade de seus membros. Pelo contrário,

desenvolvido um programa alternativo. Num memorando sobre a França do pós-guerra, Kojève argumentou que se, por um lado, a nação-Estado era agora obsoleta, por outro, o Estado universal ainda não tinha chegado. Nessa situação, onde o internacionalismo socialista e o antiestatismo liberal eram igualmente impotentes, a única estrutura efetiva era uma forma intermédia — a "união imperial de Estados afins", como Churchill e Stalin tinham percebido. Se a França quisesse superar a fragilidade por ela fatalmente revelada como nação-Estado em 1940, deveria adotar o mesmo caminho do Reino Unido e da URSS. Sua tarefa era a construção de um Império Latino, baseado no Mediterrâneo e abrangendo a Espanha e a Itália, a fim de contrabalançar os blocos anglo-saxônico e soviético que, de outro modo, acabariam dominando a Europa. Sob a liderança de De Gaulle, tanto a Igreja Católica quanto os partidos comunistas poderiam ser integrados em tal projeto.[103] Algumas semanas depois de ter redigido esse documento, Kojève ingressou na seção de relações exteriores do Ministério das Finanças, sob a chefia de Robert Marjolin, um antigo aluno em seu seminário sobre Hegel e um dos arquitetos do Mercado Comum Europeu. Um ano depois, em sua primeira publicação depois de ter assumido um cargo oficial, Kojève reiterou todos os principais temas de sua interpretação de Hegel antes da guerra, embora assinalando que à *Fenomenologia* faltava uma teoria da dialética entre senhores que se apresenta na origem dos Estados. Mas terminou dizendo: "Se desde o princípio houve uma Esquerda hegeliana e uma Direita hegeliana, isso é também *tudo* o que tem havido desde Hegel." A história desenrolara-se dentro do quadro categórico de referência conce-

em última instância, no Estado Ideal, o homem socialmente satisfeito também é (em princípio) individualmente feliz. Mas quando deve ser feita uma escolha entre as duas, é a satisfação que vence. Pois é o desejo de satisfação, não a felicidade, o que determina a vida social como um todo. Caso contrário, nunca se poderia explicar (muito menos 'justificar') o fenômeno da guerra. Ora, a experiência mostra que nenhuma sociedade saudável recusa a guerra quando as circunstâncias lhe impõem uma": p. 196 e 202.

103 Ver a análise de "Esquisse d'une doctrine politique française", de Kojève, em Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, Paris, 1990, p. 282-89.

bido pelo filósofo alemão, mesmo que o seu desfecho exato ainda fosse incerto. "Não se pode dizer que a história recusou o hegelianismo. No máximo, pode-se dizer que ela ainda não tomou uma decisão entre as interpretações 'esquerdista' e 'direitista' da filosofia de Hegel."[104]

O que essas interpretações deveriam ser foi exposto com grande clareza numa carta para Strauss pouco depois do debate travado entre eles. A história, escreveu Kojève, estava caminhando para uma conclusão calculável, mas as estradas que levavam para lá eram variadas, o produto de escolhas alternativas. "Por exemplo: se os ocidentais permanecerem capitalistas (quer dizer, também nacionalistas), serão derrotados pela Rússia, e *isso* é como se efetuará o Estado-Fim. Contudo, se eles 'integrarem' suas economias e políticas (e estão a caminho de o fazer), então *eles* podem derrotar a Rússia. E assim é como o Estado-Fim será alcançado (o mesmo Estado universal e homogêneo)."[105] Ainda em 1953, Kojève parecia ter reservado o seu julgamento sobre qual das alternativas prevaleceria. Mas a elisão do primeiro parêntese — capitalismo: isto é, nacionalismo — provou ser decisiva. Na época em que foi formada a Comunidade Econômica Européia, na qual ele iria desempenhar um papel ativo, a questão estava resolvida: era o Ocidente, não o Oriente, que iria ter em suas mãos o futuro do mundo. A verdade de Hegel tinha, no fim de contas, pendido para a Direita. Kojève faleceu em 1968, repudiando com sardônico desdém as multidões em Paris que tinham sido incapazes de entender isso.[106]

Alguns meses antes, tinha escrito o seu codicilo. Numa famosa nota de página para a segunda edição da *Introduction*, explicou que, depois da guerra, apercebera-se de que, afinal de contas, o *timing* de Hegel tinha sido correto: a história tinha, de fato, chegado ao fim nos campos de Iena, não nas margens do

104 "Hegel, Marx et le christianisme", *Critique*, n. 3-4, agosto-setembro de 1946, p. 365.
105 Carta de 19 de novembro de 1950, *OT*, p. 256.
106 Ver o relato de Aron desse debate com Kojève, mais confiante do que ele de que nenhuma revolução estava nos planos, em 29 de maio de 1968, em *Mémoires*, p. 481.

Volga. "O que aconteceu desde então nada mais é do que uma extensão no espaço da força universal-revolucionária posta em prática na França por Robespierre-Napoleão", quando as sociedades atrasadas alcançaram princípios europeus. As revoluções soviética e chinesa foram da mesma ordem de eventos que a independência do Togo ou de Papua-Nova Guiné — apenas de maior peso na medida em que levaram a Europa pós-napoleônica a livrar-se mais rápida e energicamente de seus anacronismos. A sociedade norte-americana, agora virtualmente sem classes na abundância de seu consumo, apresentou ao resto da humanidade a imagem de seu futuro.[107] A reviravolta política de Kojève dificilmente poderia ter sido, segundo parecia, mais completa. Entretanto, havia subjacente nela uma inegável coerência filosófica. Ele sempre definira o fim da história como o advento de um Estado universal e homogêneo. Em comparação com os ideais do próprio Hegel, para não falar nos de Marx, a mais impressionante característica dessa descrição da boa sociedade é o seu formalismo. Falta-lhe, muito significativamente, qualquer especificação de regime de propriedade ou estrutura constitucional. A razão é bastante clara: é um Estado-fim deduzido com extremo rigor da figura original de uma pura e simples dialética de consciência, despojada de complicações sociais ou institucionais. Como tal, em sua abstração e simplicidade, é sempre passível de inversões de referência. Universalidade e homogeneidade — o tudo e o mesmo — são categorias suficientemente amplas para acomodar um vasto espectro de conteúdos. Não havia, portanto, qualquer barreira conceitual para impedir Kojève de transferir o fim de sua história do socialismo para o capitalismo, sem necessitar de grandes ajustamentos. Fazia-se necessária apenas uma mudança material. A homogeneidade poderia adotar inúmeras formas ou aspectos, mas a universalidade, pelo menos, excluía um modelo: a nação-Estado. Isso, que Hegel tinha sustentado, foi sistemática e veementemente rejeitado por Kojève. A condição de sua conversão ao Ocidente foi a

107 *ILH*, 2ª edição, Paris, 1967, p. 436-37.

superação por este dessa forma. A "união imperial" defendida em 1945, remodelada como "integração" em 1950, tornou-se uma realidade em Roma, em 1957, e Kojève pôde terminar seus dias como conselheiro de Giscard e Barre, desempenhando o cargo de filósofo, como tinha desejado.[108]

A mudança geopolítica na construção de Kojève foi, assim, bastante suave, uma vez que a Comunidade estava instalada. Entretanto, a sua substância histórica não deixou de ser afetada. Por mais tácita que fosse, a mudança de rumo alterou o significado do fim da história. Na concepção original, o desaparecimento das guerras e revoluções introduziu um mundo em que a política e a filosofia se dissiparam, para deixar a humanidade em paz consigo mesma e com a natureza, entregue à "arte, ao amor e ao jogo, em resumo, a tudo o que faz o homem *feliz*". Esse era o programa descrito por Marx como o domínio da liberdade, o qual se situa para além da luta entre classes e do constrangimento da necessidade. Mas agora, com a substituição da promessa de socialismo pela prosperidade do capitalismo, o programa sofreu uma transfiguração. A mesma condição emerge numa luz diferente, como uma animalidade degradada. Na nova versão, "depois do fim da História, os homens construiriam seus edifícios e obras de arte como os pássaros constroem seus ninhos e as aranhas tecem suas teias, executariam seus concertos musicais à maneira das rãs e das cigarras, brincariam como jovens animais, e entregar-se-iam ao amor como animais adultos."[109] Isso não podia ser descrito como felicidade mas, no máximo, como a satisfação de uma espécie pós-histórica cujo discurso estaria muito próximo da linguagem de sinais das abelhas. O reino de tal animalidade já tinha começado nos Estados Unidos.

Acontece que Strauss tinha justamente censurado Kojève por essa perspectiva em sua crítica da *Introduction*, argumentando que sua projeção de um idílio hegeliano-marxista no fim da história somente evocava, de fato, a erma solidão dos últimos

108 No tocante às relações de Kojève com o presidente e o primeiro-ministro dos anos 70, ver Aron, *Mémoires*, p. 97-99; Auffret, *Kojève*, p. 416-23.
109 *ILH*, p. 434; e (na 2ª edição) p. 436.

homens de Nietzsche.[110] Ao admitir efetivamente esse argumento, Kojève voltava-o agora contra o seu criador: não a terra do tirano final mas a do mando de cavalheiros ostensivos era o celeiro da espécie. A vitória histórica mundial do Ocidente está, pois, eivada de ironia filosófica. Kojève, que sempre acreditara serem as guerras e revoluções a força motriz da história, concluiu finalmente que os mercados e as mercadorias eram o que decidia o seu resultado. Mas o cunho heróico de seu hegelianismo nunca se apagou por completo. A pungência final de sua imagem da pós-história é o sinal de uma nostalgia política. Foi assim que ele adicionou uma pequena alteração nessa imagem. Talvez o futuro não estivesse na América do Norte, em absoluto, mas no Japão — onde por três séculos a classe dominante se desligara da guerra ou do trabalho, mas sem por isso cair na animalidade, ao transformar as atividades comuns da vida em puros exercícios de estilo. Uma cultura mais de cerimônia do que de consumo poderia ser o último lugar de descanso. Nesse roteiro, o Japão receberia o legado do Ocidente, e o existencialismo sobreviveria como formalismo.

110 *OT*, p. 208. Poderia dizer-se que o eco de Ruyer em Strauss encontrou sua resposta irônica no eco final de Cournot em Kojève.

4. *Três seqüelas*

Com esta última pincelada, colocamos em seus devidos lugares as três principais especulações sobre o fim da história. A visão que Hegel tinha dele, como vimos, era oblíqua — refratada através do meio superior do retorno do espírito a si mesmo na esfera da filosofia; e, em parte, também por essa razão, incompleta — deixando por resolver significativas contradições. Mas o seu tema central era indubitavelmente afirmativo: a meta da história era a realização da liberdade, cuja forma seria o moderno Estado constitucional. O relato de Cournot era uma concepção muito mais explícita, adotando a forma de uma predição global derivada da tendência do desenvolvimento humano até a data. Aí se encontra a expansão da administração racional, habilitada pela interdependência do mercado, que levaria a história a um fim, para a maior amenidade — mas não necessariamente liberdade — da raça. Essa visão também tinha suas incertezas: a ascensão do socialismo como ameaça ao mercado, a cegueira no seio do próprio mercado. A construção de Kojève era declarativa de um modo inteiramente novo, realçando o seu tema como um *leitmotiv* filosófico e um guia político para o entendimento do mundo contemporâneo. Neste caso, o fim da história, concebido inicialmente como reconhecimento universal num Estado igualitário, acabou por converter-se numa existência social reduzida às rotinas do consumo, ou aos rituais de estilo: a busca de divertimento ou a devoção à forma.

Cada uma dessas versões originais teve suas seqüelas. O legado de Cournot, sem muita atenção ao seu detalhe ou *background*, passou para o repertório dos teóricos alemães da *Posthistoire* discutidos por Niethammer, como uma alusão primor-

dial. O veículo neste caso foi Henri de Man, em exílio da Bélgica depois da guerra, cuja formação intelectual datava da época em que a obra de Cournot ainda circulava correntemente nas universidades francesas. O uso dele por De Man é indicado pelo próprio título do livro em que chamou em seu auxílio a noção de Cournot de uma estabilização morfológica da sociedade: *Vermassung und Kulturverfall.* Escrito no auge da Guerra Fria, quando as hostilidades pareciam prestes a eclodir, fazia a ligação entre catástrofe militar e declínio cultural. Como a experiência de duas guerras mundiais e a probabilidade crescente de uma terceira demonstraram, a civilização moderna estava entorpecida por uma massificação institucional em que a pura escala de grandes organizações frustrava qualquer tentativa de direção humana inteligente. A história perdeu necessariamente significado quando causa e efeito sociais ficaram tão desligados entre si, produzindo a paralisia política de uma era de medo.[111] Na versão de De Man de pós-história, a administração racional é esvaziada de sua razão, e o meliorismo céptico de Cournot converte-se em pessimismo nuclear. É sugestivo que virtualmente no mesmo momento tenha Aron publicado o mais hipersensível de seus escritos durante a Guerra Fria, *Les guerres en chaîne*, o qual tomou por base a doutrina de Cournot de séries causais independentes para analisar a conjuntura que tinha colocado o mundo à beira da sua terceira "guerra hiperbólica".[112] Mas, quando o perigo imediato de hostilidades na Europa diminuiu, foi o tema de petrificação burocrática e involução cultural, não de escalada militar, que foi transmitido aos conservadores alemães que subscreveram a no-

111 *Vermassung und Kulturverfall*, Berna, 1952, p. 125. Talvez Niethammer subestime o tema militar no prognóstico de De Man.

112 As três grandes séries eram a unificação do planeta como um único campo de força política, a ascensão do Marxismo como religião secular e o desenvolvimento de uma tecnologia militar de destruição em massa — contendo cada uma a sua própria mistura de necessidade e acaso: *Les guerres en chaîne*, Paris, 1951, p. 197-203. O próprio Aron expressou mais tarde certo constrangimento com essa obra (ver *Mémoires*, p. 284s.), mas apesar de todas as suas deficiências de composição e retórica, continua sendo o mais imaginativo trabalho de interpretação histórica. Sua leitura deixa bem claro que Cournot tinha causado nele uma impressão mais profunda do que a *Introduction* de 1938 poderia ter sugerido.

ção de uma sociedade pós-histórica. O mais influente deles, Arnold Gehlen — que naturalizou o termo na República Federal — argumentou que o signo *Posthistoire* era uma "cristalização" da cultura, na qual nenhum novo constituinte podia mais ser gerado. Assim como a história das religiões estava, para todos os efeitos e propósitos, manifestamente acabada, deixando uma gama de importantes fés às quais não podiam ser adicionados mais credos, também agora todas as formas ideológicas e estéticas seculares tinham-se convertido num inventário fixo. Não eram mais possíveis as filosofias gerais do gênero outrora desenvolvido a partir de Darwin, ou Marx, ou Nietzsche, embora as atitudes básicas que eles inspiraram continuem vivas — tal como as novas *avant-gardes* em pintura ou literatura, com capacidade para radical inovação, deixaram de aparecer. O desenvolvimento de ciências especializadas e as estruturas administrativas construídas em torno delas frustravam agora qualquer oportunidade de síntese intelectual. Os mundos comunista e democrático ainda encenavam um confronto ideológico, com vantagem para o segundo como mais diversificado e tolerante; e os pretendentes à ruptura estética continuaram desfilando, com variáveis graus de talento. Mas em suas formas básicas, mais nenhum desenvolvimento em política ou arte parecia agora concebível, como se o arsenal de experiência histórica estivesse fechado. Tudo o que restava era a reciclagem ou o cruzamento dos mesmos elementos, a hibridização ou repetição, grande variedade superficial e profunda fixidez subjacente.[113]

Apresentada em 1960, a tese de Gehlen antevê muito do pós-modernismo de vinte anos depois — talvez seu primeiro nítido vislumbre. Mas se existe uma fonte única para o tom característico da saída da história que veio a ser celebrada pelos teóricos (principalmente) franceses da pós-modernidade, essa

113 "Über kulturelle Kristallisation", *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963, p. 311-28. Gehlen foi buscar o próprio termo "cristalização" em Pareto. Terminou sua fala, profeticamente, comentando que havia dois problemas políticos que ainda avultavam: um consistia nas pressões que estavam se acumulando entre os estudantes em condições de educação massificada, e o outro no brado de fome das superpopulações do Terceiro Mundo.

fonte será encontrada em Kojève. A geração intelectual de Baudrillard ou Lyotard jamais alimentou a menor parcela de sua simpatia original pelo regime soviético — a hostilidade ao stalinismo era uma pedra de toque das concepções políticas dessa geração. Mas também esperou originalmente uma revolução social, em cores quase-situacionistas ou laboristas: o ano de 1968 foi o seu 1942. Mas o restabelecimento geral da ordem que se seguiu à turbulência na virada dos anos 70 fê-la mudar de opinião. O capital aí estava para ficar. Não havia nenhum engajamento positivo na iniciativa de ampliar seus horizontes, do gênero que marcara Kojève. Mas a aceitação passiva de sua vitória levou ao que poderia ser denominado uma assimilação deliberadamente desmoralizada de suas conclusões. Quer na variante que proclamou a morte de todas as grandiosas narrativas, ou que explicou a transição da realidade para a simulação, a marca registrada da versão pós-moderna do fim da história foi uma fusão dos dois motivos que Kojève tinha oposto como alternativas: não mais uma civilização de consumo ou de estilo, mas de sua intermutabilidade — a dança de mercadorias como *bal masqué* de intensidades libidinais.[114] Nesse espaço, onde a forma estética e a função publicitária se interpenetram naturalmente, e um artifício lúdico modela indistintamente objetos e pessoas, o tempo perdeu sua força. Consumida a modernidade, a história atinge sua imobilidade na dinâmica voragem de um turbilhão.

É justamente essa perspectiva o alvo crítico do principal herdeiro do tema hegeliano da realização plena da razão. Na obra de Habermas, o relacionamento da concepção filosófica com a fonte original foi elaborado muito mais profundamente do que nos teóricos da pós-história ou pós-modernidade, e produz resultados em escala muito diferente. *The Philosophical Discourse of Modernity* começa por rejeitar a teoria da cristalização e os

114 A versão mais desinibida é de autoria de Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, 1974. Um elegante mas irônico texto da paisagem pós-histórica exposta depois de 1968 pode ser lido em Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Paris, 1970, p. 213-14.

postulados do pós-modernismo. A dinâmica da modernidade não está esgotada, argumenta Habermas. Se a idéia do Iluminismo do que seja uma época moderna pode ser definida como o rompimento do tempo presente com o passado, não numa única ruptura, mas numa contínua renovação, no rumo de um futuro eletivo, Hegel situa-se perto do seu ponto de partida — saudando a aurora de um novo período como o súbito clarão de um raio sobre o mundo, nas primeiras páginas da *Fenomenologia*. A filosofia de Hegel é vista aí como a tentativa imponente de desenvolver, a partir do princípio perturbador de uma subjetividade liberta de todas as normas tradicionais, estruturas da vida intelectual e institucional que se validam por si mesmas. Para Habérmas, Hegel apreendeu com profundidade ímpar as divisões no seio da cultura e da sociedade do Iluminismo, as quais lançaram umas contra outras formas recém-separadas de pensamento e crença, e sistemas recém-antagônicos de trabalho e governo; e procurou legitimamente reconciliá-los numa razão historicamente fundada. Mas Hegel extraviou-se na tentativa de assinalar o local exato dessa razão. Depois de, no começo, ficar perto da resposta correta, a sua solução final foi postular um absoluto já inibidor do sujeito e, assim, necessariamente capaz de superar seus rompimentos na passagem do espírito para si mesmo. O resultado foi uma razão que se tornou poderosa demais: politicamente num Estado ainda autoritário e filosoficamente numa desvalorização do presente. Habermas não acusa Hegel de exaltar o seu próprio tempo como o fim da história mas, antes, de rejeitá-lo em sua reação às crescentes exigências de democracia na França e na Inglaterra.[115] Assim, o primeiro grande teórico da modernidade não logrou manter-se-lhe fiel. Mas sua obra apresentou com tamanha profundidade todos os seus problemas básicos que Habermas insiste em afirmar — ecoando a sentença de Kojève quarenta anos antes — que ainda continuamos sendo contemporâneos dos Jovens Hegelianos.

De fato, todos os subseqüentes discursos de modernidade foram dominados pela mesma questão que eles haviam enfren-

115 *The Philosophical Discourse of Modernity*, Londres, 1987, p. 41, 43: doravante *PDM*.

tado. Habermas define isso como o desenvolvimento unilateral da razão — seja como conhecimento científico, troca econômica ou poder burocrático — à custa da coesão social e da possibilidade humana. A busca de um lenitivo adotou muitas formas: o recurso de Marx à produção, como o segredo de um mundo alienado e esperança de sua emancipação; o apelo de Nietzsche à energia arcaica de uma vontade extática, contra as pretensões de moralidade e as ilusões de individuação; a lembrança de Heidegger de um ser original, antes do advento da metafísica hubrística e das tecnologias destrutivas. Nenhuma dessas críticas da modernidade vigente atingiu os seus objetivos. O seu fracasso, argumenta Habermas, requer uma básica mudança de paradigma de uma concepção de razão centrada no sujeito para uma comunicativa, do gênero proposto em sua obra anterior. Isso, por si só, é prova bastante contra as distorções expostas por uma razão puramente instrumental, e contra os não menos perigosos antídotos repetidamente propostos para elas. Só nessa razão comunicativa podem ser encontrados os meios de satisfação das promessas de modernidade. Neste caso, a revisão epistemológica de Habermas leva diretamente a conclusões políticas. As sociedades contemporâneas sofrem de dois problemas centrais. Elas estão divididas em sistemas impessoais que coordenam a ação social através de mecanismos que contornam a comunicação intersubjetiva — os veículos do dinheiro e do poder que orientam e governam o mercado e o Estado; e os mundos vitais que são a província da compreensão comunicativa direta entre sujeitos — família, educação, arte, religião. A diferenciação entre essas formas de existência social é uma necessidade estrutural da modernidade, a qual não pode ser desprezada. Mas o desenvolvimento capitalista levou a crescentes incursões dos sistemas no mundo vital — imperativos burocráticos e financeiros invadindo ou corrompendo seus tecidos, com conseqüências manifestamente prejudiciais. Ao mesmo tempo, a coerência interna do próprio mundo vital é ameaçada pela multiplicação de culturas de especialistas, sem qualquer vocabulário comum, debilitando os vínculos da espontânea compreensão cotidiana entre sujeitos — ao passo que as identidades particulares herdadas, das quais qualquer cultura estável depende, são abaladas pela crescente

pressão exercida por normas universais racionalizadas. Nessas condições, as molas auto-reprodutivas de uma livre sociabilidade estão sob ameaça quer interna quanto externa.

Quais são os remédios propostos por Habermas? O mundo vital não pode reabilitar os sistemas que se desligaram dele. Mas a colonização pelos sistemas de volta ao seu próprio espaço pode ser enfrentada pela ereção de "sensores" para detectar e deter as intromissões de dinheiro e poder no tecido de relações cotidianas que nada têm a ver com eles. Ao mesmo tempo, certos "impulsos" do mundo vital podem ser transmitidos na direção oposta, isto é, em direção aos sistemas e com o intuito de influenciar seu rumo.[116] A esfera pública é o local natural de tais movimentos, fortíssimos quando baseados em identidades coletivas. Estas refletem sempre formas concretas de vida que não podem ser separadas da tradição sem prejuízo. Mas a razão comunicativa pode mediar entre seus conteúdos particulares e os requisitos de uma ética universalista, de tal modo que fortaleça realmente a meada de significados rotineiros emprestando-lhes força reflexiva. "O teste crítico e a consciência falibilista promovem até a continuidade de uma tradição que se despojou de seu quase-natural estado de ser." Assim fazendo, eles preservam "o contexto de integração social pelos meios arriscados de um universalismo individualisticamente isolador".[117]

Existe um eco audível nessas propostas. O que elas pedem, com efeito, é uma *Neue Sittlichkeit* [nova moralidade]. Pois a característica mais impressionante da construção de Habermas é o modo como ele reorganiza as diferentes partes da filosofia do direito de Hegel. A divisão entre Estado e sociedade civil converte-se no contraste entre sistema e mundo vital; e com a mudança do mercado para o primeiro e da família para o segundo, os valores relativos que lhes estão ligados são invertidos. Mas é retido o estrito dualismo do esquema subjacente, no qual cada estrutura tem a sua própria zona de competência, que não deve ser infringida pela outra. O mesmo problema é então apresentado: como integrar pragmática ou moralmente os dois domínios?

116 *PDM*, p. 364.
117 *PDM*, p. 346-47.

O papel de ligação das corporações cabe, na versão de Habermas, à "esfera pública", localizada dentro do mundo vital mas projetando-se na direção dos sistemas situados para além dele. A substância ética comum que subscreve então o todo reproduz fantasticamente a própria quadratura do círculo de Hegel, na alquimía de uma cultura particular que expõe, no entanto, uma razão universal. A correspondência entre as duas arquitetônicas é, com efeito, mais do que formal. Politicamente, com o ajustamento adequado para o tempo decorrido, há uma curiosa semelhança em seus resultados finais. Cada uma aceita o mercado da época como a ordem objetiva de qualquer vida econômica moderna, embora assinalando suas disfunções sociais, para as quais não parece haver remédio estrutural. Cada uma aceita o Estado do dia como a forma necessária de liberdade subjetiva e adverte contra as tentativas de avançar para além dela, na direção de formas mais radicais de autodeterminação. A República Federal está a alguma distância da Prússia pós-Reforma, mas a adesão de Habermas à democracia parlamentar é historicamente tão convencional para o seu tempo quanto a de Hegel à monarquia constitucional. Não leva a maiores esperanças de transformação política de baixo para cima. A soberania popular é uma ficção: os governos eletivos não podem transpor uma vontade coletiva. Nenhuma intervenção direta do mundo vital nos sistemas autogovernantes do Estado e da economia é possível — somente movimentos para "sensibilizá-los" de longe para necessidades que encontram sua voz na esfera pública. Esta última constitui, porém, um espaço algo fantasmagórico nessa concepção. As corporações que aglutinariam a construção de Hegel extinguiam-se virtualmente enquanto ele escrevia. A esfera pública que medeia a integração social com a sistêmica em Habermas é uma cujo declínio ele próprio registrou há muito tempo.[118] A medida de maior lucidez é parte do que explica a menor confiança do

118 Ver os famosos quinto e sexto capítulos de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962. É uma medida de como a atacada concepção de Habermas das relações entre mundo vital e sistemas converteu-se realmente naquilo a que ele tipicamente se refere agora como os "sensores" que devem ser instalados pelo primeiro contra os segundos — um termo que pertence ao mundo dos guardas de segurança privada e de vigilância militar.

esquema de Habermas. O seu programa é predominantemente defensivo, de proteção e delimitação, que já não espera muita coisa da autoridade pública. Pois o Estado não pode ser hoje considerado a instituição central em que "a sociedade reúne todas as suas capacidades para organizar-se" — nem a própria sociedade possui "capacidades de auto-organização".[119] A rejeição filosófica da concepção de razão de Hegel como excessivamente poderosa resulta numa teoria política de democracia que é congenitamente débil. O que desaparece, do modo mais flagrante, é a exigência original de que a estrutura do Estado permita não só liberdade instrumental mas também identidade expressiva a seus cidadãos. A necessidade fundamental que adquiriu forma coletiva na *polis* e que Hegel desejou acomodar no moderno *Rechtsstaat* retirou-se para as tranqüilas relações do mundo vital. Ou assim parecia ser. Mas há um gesto que a faz voltar a um palco mais amplo. Habermas concluiu sua obra invocando o horizonte de uma identidade européia para além da nacional, a ser construída em contraste com a dominante definição americana do período, de irrestrita competição em termos militares e de mercado. Retorna a lembrança de Kojève. Mas se o recurso de Habermas é a visão de uma Europa mais radical do que a de Kojève — uma visão que não pode ser identificada com as instituições limitadas do Mercado Comum — ela também é mais tênue. A transcendência estrutural da nação-Estado como forma política foi decisiva para a russa, mas não adquire relevo na alemã. Neste caso, a Europa é simplesmente o solo em que "podem adquirir raízes as orientações de valor universalistas".[120] O movimento para além do sistema interestatal de Hegel é, até certo ponto, mais débil. A força da adesão de Habermas a uma política de solidariedade e emancipação não será questionada. De uma certa maneira, é justamente isso o que torna tão significativo o resultado teórico de sua intervenção. Contra a corrente do que ele criticou como teorias neoconservadoras ou neoanarquistas do pós-modernismo, Habermas insiste em que a modernidade é um projeto que ainda está por completar. Mas poder-se-

119 *PDM*, p. 361-62.
120 *PDM*, p. 366.

ia dizer que as suas recomendações equivalem, paradoxalmente, a um julgamento de que tal projeto já foi concluído. Pois algo muito semelhante ao fim hegeliano da história aconteceu tacitamente, quando se sustenta que os limites do Estado liberal vigente e da economia de mercado são insuperáveis como sistemas efetivamente além de qualquer aumento de controle popular.

5. *Fukuyama*

São essas, pois, algumas das principais linhas do *background* intelectual contra o qual pode ser analisada a mais recente contribuição para o tema do fim da história. Havia uma substancial e intricada história por trás da idéia com que Fukuyama deixou atônitos os jornalistas do mundo no verão de 1989. A própria versão de Fukuyama desenvolveu-se de forma significativa entre o seu enunciado inicial como ensaio e a sua conseqüente expansão como livro. Ao considerar os méritos de sua tese, é pertinente proceder a uma análise separada dos dois, porquanto o ensaio foi responsável por um debate público que apresentou algumas das questões formuladas com especial clareza no livro. No seu artigo original, Fukuyama invocou Hegel e Kojève como os avalistas filosóficos para a sua intervenção. O quanto foi legítimo esse recurso já deve ser evidente agora. O que Fukuyama, no entanto, fez realmente foi combinar os legados de Hegel e do último Kojève de um modo original. De Hegel aproveitou dois elementos: o constitucionalismo da *Rechtsphilosophie* — que, como vimos, pode ser corretamente denominado o liberalismo de Hegel; e o otimismo de sua concepção do próprio fim, como a concretização da liberdade na Terra. O primeiro destes elementos foi sempre estranho a Kojève, para quem o liberalismo — político ou econômico — era uma relíquia do passado. O segundo animou a interpretação original de Kojève do seu tempo, quando procurou uma estrada socialista para o domínio da liberdade mas a abandonou, trocando-a pela ironia de sua visão final da expansão do capitalismo. De Kojève, por outro lado, Fukuyama tomou o sentido de centralidade do hedonismo do moderno consumo, e da caducidade da significação tradicional do Estado nacional —

temas inteiramente ausentes em Hegel. A síntese resultante é original, reunindo a democracia liberal e a prosperidade capitalista num enfático nó terminal.

A grande mudança que inspirou essa versão do fim da história é, evidentemente, o colapso do comunismo. Quando Habermas completou o seu *Philosophical Discourse*, Gorbachev ainda não estava sequer no poder. Quatro anos depois, a *perestroika* já estava agonizante, e muito avançados os processos que culminaram na queda do Estado soviético. A visão de Fukuyama é um produto desse momento. O seu autor estava bem equipado para isso. O discurso clássico da conclusão foi obra de filósofos, agudamente interessados na política de seu tempo, mas dela postados a uma certa distância profissional. Com Fukuyama, esse relacionamento inverteu-se. Uma mente totalmente política que está treinada no estudo da estrutura da história, considerada de um ponto de vista filosófico. Isso teria sido muito apreciado por Kojève, em seu gabinete do Quai Branly. O funcionário do Departamento de Estado é — ao contrário do noticiário superficial — um digno sucessor do *chargé de mission* no Ministério das Finanças.[121] O clamor provocado por sua tese original era um indício, não de inépcia, mas de sua força perturbadora.

Na reação a ela, quais foram as principais objeções ao argumento de Fukuyama de que, depois dos gigantescos conflitos do século XX, "a imperturbável vitória do liberalismo econômico e político" sobre todos os seus concorrentes significa "não apenas o fim da Guerra Fria, ou a consumação de um determinado período da história, mas o fim da história como tal: isto é, o ponto final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia liberal ocidental como forma final do governo humano"?[122] Podemos agrupar essas objeções em três categorias. A primeira foi um coro de reprovação da

121 Para um exemplo do talento profissional de Fukuyama, ver a sua fluente análise da dinâmica do colapso do *apartheid* na África do Sul, um campo muito distante de seu treinamento original em sovietologia: "The Next South Africa?", *The National Interest*, verão de 1991, p. 13-28.
122 "The End of History?", p. 3-4.

própria idéia de uma conclusão histórica, qualquer que seja o seu caráter. A grande maioria dos comentaristas na imprensa mundial acolheu os argumentos de Fukuyama com incredulidade — afinal de contas, o senso comum e as notícias diárias não nos dizem que há sempre eventos novos e inesperados, e até que seu ritmo está sendo exponencialmente acelerado, como o sensacional encerramento da década demonstra? A resposta, evidentemente, é um *non sequitur*. O argumento de Fukuyama deixa margem para qualquer quantidade de novos eventos empíricos, conforme ele próprio sublinhou: afirma simplesmente que existe um conjunto de limites estruturais dentro dos quais os eventos se desenrolam agora, limites esses que foram atingidos no âmbito da OCDE. Kojève respondeu a essa objeção em seu tempo, com vigor característico: o movimento da história está acelerando cada vez mais, mas avançando cada vez menos — tudo o que estava acontecendo era "o alinhamento das províncias".[123] Uma outra reclamação, algo mais doutrinária, era a de que Fukuyama tinha ignorado as perenes paixões e loucuras dos seres humanos, as quais garantiriam sempre a instabilidade em questões humanas. Tinha sido essa, essencialmente, a crítica de Strauss a Kojève e era agora repetida, de maneira típica, pelos conservadores.[124] A réplica de Fukuyama foi inteiramente hegeliana: a natureza humana existe, sem dúvida, mas também ela muda historicamente; hoje, por exemplo, a democracia tem todo o aspecto de se ter convertido numa necessidade da humanidade tão premente quanto o sono.

Para além de tais reações genéricas, de menor importância, uma segunda espécie de críticas concentrou-se em problemas específicos que se considerava não terem sido resolvidos no âmbito da visão de Fukuyama. É um tributo à continuidade do seu empreendimento que as três principais questões mais sistematicamente identificadas por seus críticos fossem precisamente

123 *La Quinzaine littéraire*, n. 53, 1-15 de julho de 1968 — entrevista com Gilles Lapouge, publicada logo após sua morte.
124 Ver os comentários por Hassner, Kristol, Huntington e Gray, entre aqueles acima mencionados.

aquelas que Hegel tinha deixado originalmente por resolver. A primeira delas era a guerra. Não havia razão alguma para pensar que as relações tradicionalmente hierárquicas e rivais entre Estados desapareceriam mesmo depois de uma suposta generalização da democracia liberal. A lógica hobbesiana do campo internacional continuaria gerando conflitos violentos entre as grandes potências, ou as pequenas. Qual era a garantia de que tais conflitos não poderiam explodir um dia na própria guerra nuclear? A isso respondeu Fukuyama, com justiça, que os Estados modernos nunca buscaram simplesmente o poder como um objetivo independente em si mesmo, e sim como um meio a fim de garantir interesses particulares que são sempre ideologicamente definidos. Um mundo em que todos os Estados compartilham de uma adesão normativa comum a mercados livres e eleições livres não seria por certo o mais propício a recorrer ao repertório clássico de hostilidades militares. Em apoio a essa alegação, Fukuyama pôde valer-se de que as democracias representativas consolidadas não travaram até então nenhuma guerra entre si: ponto em que uma significativa literatura independente esteve insistindo por algum tempo.[125] Se é certo que a visão de Kant das condições para uma paz perpétua ainda está longe da realidade, um argumento plausível é o de que, com a propagação de governos constitucionalmente eleitos no mundo inteiro, o curso dos acontecimentos se aproxima cada vez mais daquelas condições.

A segunda crítica principal ao esquema de Fukuyama seria a de que ignorou a persistência de desigualdade e miséria no seio das próprias sociedades capitalistas avançadas — não de somenos nos Estados Unidos —, o que pode moderar qualquer triunfalismo liberal. Não há dúvida de que o tratamento de Fukuyama das questões sociais em seu ensaio foi, em certa medida, displicente: a repetição da *boutade* de Kojève de que a sociedade sem

125 A fonte mais comum é Michael Doyle. "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs", *Philosophy and Public Affairs*, verão de 1983, p. 205-35; e outono de 1983, p. 323-53; e "Liberalism and World Politics", *American Political Science Review*, dezembro de 1986, p. 1151-69.

classes de Marx tinha sido virtualmente realizada na América do Norte não serviu de muita ajuda. A pobreza, admitiu ele, existia, e a desigualdade poderia ter recrudescido até no período mais recente. Nada disso, porém, era uma função de classe, mas de cultura: as desvantagens dos negros eram um legado pré-moderno da escravatura e do racismo, sem relação nenhuma com a lógica igualitária do liberalismo. O fenômeno mais geral das subclasses no Ocidente não recebeu qualquer menção. A confiança de Fukuyama na abundância consumidora do capitalismo moderno — videocassetes para todos, como ele disse — expressa a perspectiva do oficialismo nos anos 80. O medo de Hegel de que uma turba ameaçadoramente miserável e desenraízada fosse reproduzida pelos mecanismos da própria sociedade civil, visto que gerava crises de superprodução e desemprego, tinha diminuído. A pobreza ainda persiste, mas sua causa reside mais em desvantagens culturais do que nas forças do mercado. Se a nova explicação garante uma cura mais eficaz para isso não foi esclarecido. Em seu enunciado original, o idealismo de Fukuyama parece hesitar entre a crença em que os princípios liberais devem levar de roldão tudo diante deles, com os retardatários culturais ascendendo a um padrão material comum, e — por outro lado — uma percepção de que as culturas formam complexos de significado mais vastos, cujo atrativo não pode ser reduzido aos interesses de liberdade e abundância. Neste último caso, não estaria â vista nenhuma solução bem definida.

A terceira objeção comumente endereçada ao programa de Fukuyama é que ele não considerou justamente aquelas necessidades humanas a que a cultura, em sua acepção mais profunda, responde. Uma sociedade construída simplesmente sobre votos e vídeos carece de *Sittlichkeit*. Como pode ela ser estável a longo prazo? A teoria do Estado de Hegel tinha considerado uma síntese de liberdade e identidade — a autodeterminação como representação e como expressão. Que substância moral comparável tem para oferecer a ordem política contemporânea no Ocidente? Hoje, a mais freqüente resposta liberal consiste em rechaçar a questão como deslocada: numa sociedade democrática, a arena públiea nada mais é, necessariamente, do que um

espaço instrumental onde se pode tentar realizar objetivos privados substantivos de diversas espécies. A busca de significado é uma questão individual, não social. Uma resposta a esse *fin de non-recevoir* é tentar furtar-se astuciosamente à sua distinção. É essa, com efeito, a função da noção de "intersubjetividade" em críticos como Habermas, que desliza para cá e para lá entre contextos privados e públicos ao longo de um contínuo referencial — do coloquial para o congressional, por assim dizer. Se tais soluções oferecem, tipicamente, menos do que prometem, a razão está no seu ponto de partida: o "diálogo" nuclear entre duas pessoas é um modelo doméstico, não um modelo cívico. Respondendo a seus críticos, Fukuyama não negou o problema nem arranjou uma solução desse gênero. Reconhecendo a força da objeção, sugeriu que era uma crítica mais séria do Estado liberal do que uma baseada na persistência de iniqüidades raciais ou sociais. A vitória sobre o adversário comunista na Guerra Fria, a qual dotou o Ocidente com uma transcendente meta coletiva, só pôde acentuar o vazio que se ocultava no interior da ordem de valores do capitalismo liberal. Foi nesse ponto decisivo que a exposição de Fukuyama alterou seu registro e deslocou-se no sentido de uma ironia kojèviana: apesar de todos os seus imensos — definitivos — benefícios para a humanidade, o fim da história corre o risco de ser "uma época muito triste", quando o tempo dos grandes empreendimentos e das lutas heróicas torna-se coisa do passado.

Se a seqüela é comparada com o original nessas três áreas, verifica-se que houve uma mudança de peso. Para Hegel, a guerra persistia como uma necessidade do sistema interestatal, com seus efeitos revigorantes sobre a vida das sociedades. Conscientemente, isso não criava problemas para ele — ainda que, logicamente, estivesse em contradição com a universalidade da realização de liberdade. A pobreza, por outro lado, era um peso morto que atormentava a sociedade, e para a qual o seu sistema não tinha, confessadamente, uma solução. Enfim, a comunidade apresentava um problema agudo com o novo atomismo da sociedade civil, mas a filosofia do direito tinha uma resposta na articulação orgânica do Estado. Para Fukuyama, em contraste, a pobreza era um resíduo de tempos passados que está sujeito a um aperfeiçoamento de atitudes. A guerra era um mal a ser superado,

cuja necessidade está diminuindo à medida que os Estados se aproximam de sua norma racional. A comunidade, entretanto, tornou-se hoje menos concebível do que na época de Hegel, e sua ausência obceca o liberalismo, mesmo em sua apoteose. Mas ao passo que a pretensão totalizadora do sistema de Hegel como Conhecimento Absoluto tornou-o vulnerável a tensões empíricas ou enigmas que não podia resolver, lançando dúvidas sobre a implicação de que a história tinha chegado ao seu fim, o argumento de Fukuyama não estava submetido à mesma espécie de efeito. O seu esquema não requeria, explicitamente, supressão de todo e qualquer conflito social significativo ou a solução de todos os problemas institucionais de maior envergadura. Afirmava simplesmente que o capitalismo liberal é o *nec plus ultra* da vida política e econômica na Terra. O fim da história não é a chegada de um sistema perfeito, mas a eliminação de quaisquer alternativas melhores para ele.

Nenhuma resposta a Fukuyama é improfícua, portanto, se se contenta em apontar problemas que permanecem dentro do mundo que ele vaticina. Uma crítica efetiva deve ser capaz de mostrar que existem poderosas alternativas sistêmicas que ele não levou em conta. Estavam seus críticos em condições de fazer isso? Também neste caso três linhas de réplica podem ser distinguidas. A primeira insiste na força irresistível do nacionalismo, como a paixão política mais formidável do século — uma força cuja expansão ainda está adquirindo ímpeto, levando a humanidade para destinos desconhecidos. Nessa linha de argumento, a ênfase pode recair ou sobre a ebulição de ódios étnicos entre e dentro de Estados recém-emergentes — no subcontinente, na Europa Oriental, na ex-União Soviética; ou sobre o potencial para que renovadas rivalidades nacionais ponham em movimento as ambições de Grandes Potências, do gênero das que dominaram a cena antes de 1914 — sendo candidatos favoritos o Japão, assim que se converta na maior potência econômica, ou uma China mais industrializada, concentrando a maior população do mundo. O argumento de Fukuyama continha, entretanto, uma consideração cuidadosa de apenas essas possibilidades. Nenhuma delas, sublinhou, equivalia a uma real contra-indicação. A

disseminação de conflitos nacionais de pequeno para médio porte no Terceiro e no ex-Segundo Mundos continuaria, como sintomas típicos de regiões ainda tolhidas na história. Mas essas seriam perturbações periféricas, sem incidência maior no sistema interestatal dominado pelas grandes potências — a postura geográfica de Fukuyama lembra deliberadamente a de Kojève: "importa muito pouco que estranhos pensamentos ocorram a pessoas na Albânia ou em Burkina Faso."[126] Por outro lado, a competição entre os grandes Estados só ameaçaria a nova ordem mundial se de um ou mais deles se apossasse a espécie de nacionalismo que é global em ambição — ou seja, que tem em mira o império universal. O fascismo era precisamente um tal credo, no Terceiro Reich e no período Showa do Japão [isto é, o do imperador Hirohito]. Sua destruição coloca em nítido relevo os limites das manobras para obtenção de vantagens nacionais que se seguiram, agora desprovidas de qualquer dinâmica universal de um tipo comparável. Mesmo antes de completar a jornada para o capitalismo liberal, a política externa chinesa lembra mais a da França gaullista do que a da Alemanha guilhermina — para não falar da nazista. Uma vez dentro da zona do capitalismo avançado propriamente dita, o nível de antagonismos cai ainda mais — sendo o modelo emergente o das relações entre os Estados Unidos e o Canadá, ou dentro da Comunidade Européia.

A fria recusa por Fukuyama de certas espécies de sabedoria convencional em nenhuma parte é mais flagrante do que em seu julgamento dessa questão. O conflito no Golfo, que excitou tantos dos seus críticos, desencadeando o entusiasmo tanto na Esquerda quanto na Direita pela batalha para sustentar a causa da independência nacional e da democracia no Oriente Médio contra a ameaça de um novo Hitler, foi comparado por Fukuyama a uma briga entre um *condottiere* do século XV e um senhorio clerical do século XIII. O nacionalismo é virulento em lugares sem importância; onde as coisas têm maiores conseqüências, a inoculação já ocorreu ou está em curso. Em qualquer dos casos,

126 "The End of History?", p. 9.

o nacionalismo não é um desafio sério como doutrina futura. Embora expresso em termos provocativos, o julgamento subjacente não tem, neste ponto, nada de exótico. Acontece, pelo contrário, que concorda substancialmente com as opiniões de dois dos mais preeminentes analistas recentes do fenômeno, um deles um liberal e o outro um socialista, Ernest Gellner e Eric Hobsbawm — cujas atitudes em relação ao nacionalismo diferem, mas cujos diagnósticos históricos sobre o seu futuro são muito semelhantes. O apaziguamento das paixões nacionais pelas atividades de consumo é um tema comum desses autores — com efeito, a versão moderna do papel atribuído a *le doux commerce* no mundo do absolutismo. Sua força é indiscutível. A argumentação geral de Fukuyama é, considerada independentemente, vigorosa o bastante. Existe, porém, uma contingência que ele desprezou. Os conflitos nacionalistas em si mesmos podem, de fato, ter pouca importância estrutural na política mundial; mas associados ao armamento nuclear, na zona de história, poderiam ter conseqüências materiais ainda maiores do que no passado. Formalmente falando, isso não alteraria necessariamente o veredito de Fukuyama, uma vez que a devastação militar decorrente de uma mudança no Terceiro Mundo não oferece perspectiva de substituição social explícita no Primeiro Mundo. Mas é um lembrete do fato de que o fim da história tem um outro significado familiar, e de que a chegada a uma espécie de término nos países ricos não evita que a outra espécie seja tragada, desde que haja países pobres com armamentos modernos — ou seja, de não mais que ontem.

O segundo desafio potencial à hegemonia universal do liberalismo a ser aduzido pelos críticos de Fukuyama foi o fundamentalismo. A revolução xiita no Irã, o crescimento de comunalismo hindu na Índia, a expansão do rigorismo sunita no Norte da África — mesmo tais movimentos como a Maioria Moral nos Estados Unidos, Komeito no Japão, Solidariedade na Polônia —, não revelam todos o atrativo político renovado da religião da revelação no mundo de hoje? O argumento de que fenômenos como esses podem pressagiar entusiasmos teológicos vindouros mais amplos é suscetível de redundar numa especula-

ção sociológica acerca do "retorno do sagrado" que remonta aos anos 70. Um heterogêneo elenco de figuras — Woytila, Soljenitsyn, Khomeini, Sin, Tutu — é por vezes citado em seu apoio. Mas se o nacionalismo não fornece uma alternativa digna de crédito para o roteiro de Fukuyama, ainda menos podemos esperá-la do fundamentalismo. Ao invés dos credos nacionais, as doutrinas religiosas são tipicamente — se bem que não invariavelmente — universais em suas pretensões, como verdades válidas em princípio para toda a humanidade, não apenas para certas comunidades dentro dela. Mas o status desses dogmas também é mais vulnerável, naturalmente, ao avanço da cultura secular e da tecnologia: a fé na autoridade sobrenatural pode ser moralmente mais elevada do que a crença no poder do Estado, mas esta corre menos riscos em conseqüência do progresso das ciências naturais. A incidência real de fervor religioso no mundo em geral é mais desigual e variegada do que a de zelo patriótico. Com efeito, inflama-se tipicamente como um aditivo ao excitável sentimento nacional, em vez de constituir-se em material combustível *per se*. A mistura é, pois, quase sempre de excepcional potência, como mostram os exemplos da Polônia, Irã, Irlanda e outros. O seu preço, entretanto, é a limitação do religioso ao nacional; a fé religiosa reforça a identidade territorial sem, no entanto, a transcender. A única exceção importante a essa regra é, em certa medida, mais aparente do que real. O fundamentalismo islâmico em geral, distinto da seita xiita dos Duodécimos [ou *Ithnaasharava*] no Irã, é uma importante força transnacional. É usualmente a peça central dos argumentos a favor do crescimento em importância da religião na política global. Mas também neste caso o entrelaçamento de elementos religiosos e nacionais é muito acentuado — as origens do islamismo, como religião de conquista e doutrina do sagrado, são inseparáveis da definição de identidade étnica e lingüística árabe como tal. Apesar de todas as diferenças intervenientes, o fundamentalismo islâmico é, a esse respeito, um sucessor do nacionalismo árabe que fracassou. Resta ver se provará ser mais eficaz. Mas ainda que fosse,

a sua atração continuaria sendo bastante limitada, como Fukuyama sublinha — estendendo-se, no máximo, ao Centro-Oeste e ao Sudeste da Ásia e ao Sahel. O fundamentalismo, um retorno às origens teológicas, não é um sério candidato para prolongar a evolução ideológica da humanidade para além do fim do liberalismo.

As coisas são diferentes com a última das forças que podem ser mobilizadas para refutar o argumento central de Fukuyama. O comunismo pode ter desmoronado (embora o episódio final ainda tenha que manifestar-se na China), mas — como foi argumentado — isso não significa que o socialismo como alternativa para o capitalismo tenha desaparecido. Estava vivo e cheio de saúde na mais avançada forma de democracia do nosso tempo — a variedade que a si mesma se qualifica de social. Na Europa Ocidental, reveses temporários podem ter entravado o seu avanço na década de 80, quando o capital internacional se sobrepôs cada vez mais aos governos nacionais; mas a proporção do produto nacional absorvido em gastos públicos não caiu qualitativamente, e o advento de uma União Européia Federal criará as condições para que seja reatada a marcha avante. Marxismo e totalitarismo finalmente enterrados, a democracia social emerge em suas verdadeiras cores como o único socialismo real desde o começo — seus objetivos agora esclarecidos por uma regulamentação responsável do mercado, um sistema eqüitativo de tributação, um generoso suprimento de bem-estar, no âmbito do regime parlamentar.[127] Se muito resta ainda por fazer, é porque as estruturas da própria democracia — freqüentemente a criação de movimentos populares que tiveram de bater-se contra o liberalismo para obtê-la — não estão ainda completadas, em absoluto, no Ocidente: a ordem do dia do socialismo consiste em ampliar essas estruturas. Uma variante dessa forma de resposta compar-

127 Para esse argumento geral, ver Michael Mann, "After Which Socialism?", *Contention*, inverno de 1992, p. 183-92, uma resposta a Daniel Chirot, "After Socialism, What?", *Contention*, outono de 1991. A versão de Chirot do eclipse do socialismo é semelhante à de Fukuyama, porém com maior ênfase sobre a escala dos problemas que ficaram por resolver, e menos confiança em que novas formas de fascismo não possam vir a surgir nos países mais pobres em reação a isso.

tilha de sua ênfase sobre o desenvolvimento democrático mas sustenta não tanto que o socialismo é um sobrevivente mas, sobretudo, que o capitalismo é uma denominação imprópria. Já não foi ele superado, nas sociedades cada vez mais híbridas de hoje, em que as economias mais bem-sucedidas — Japão e Coréia, ou Alemanha e Áustria — revelam altos níveis de coordenação estatal do mercado ou organização corporativista das relações industriais?[128] Para Ralf Dahrendorf, a própria idéia de um "sistema" capitalista pode ser abandonada — no mundo democrático hoje, há apenas sociedades heterogêneas com diferentes combinações institucionais; e o mesmo acontecerá amanhã nos países ex-comunistas.[129] As críticas desse gênero provieram tipicamente, é claro, da Europa da Esquerda ou da Centro-Esquerda; embora vozes isoladas da Direita também tenham advertido contra a suposição demasiado fácil de que o socialismo foi finalmente derrotado — por não ter sido o lerdo estatismo, apesar de todos os esforços desenvolvidos por Thatcher ou Reagan, genuinamente eliminado nas décadas passadas.[130] Comum a todas essas objeções é a crença em que o capitalismo é menos triunfante do que parece, por estar mais cercado e misturado. Nas versões radicais dessa argumentação, o futuro está na contínua expansão da democracia social, como socialismo verdadeiramente existente.

O impulso subjacente nessa rejeição da visão de Fukuyama é respeitável. O desejo de não minimizar os ganhos sociais em bem-estar humano e seguridade que foram realizados contra a lógica linear de acumulação de capital, e a esperança de que eles sejam uma garantia de tudo o mais que possa ser conquistado, pertencem a qualquer política radical da Esquerda. Lealdade

128 O melhor representante dessa posição é Paul Hirst: "Endism", *London Review of Books*, 23 de novembro de 1989.
129 *Reflections on the Revolution in Europe*, Londres, 1990 [Ed. bras.: *Reflexões sobre a revolução na Europa*, Rio, Jorge Zahar, 1991], que desenvolve esse tema, contém uma incaracterística explosão contra Fukuyama.
130 Ver o comentário de David Stove: "O Estado do Bem-Estar ainda cresce todos os anos na mesma tremenda taxa que se vem registrando desde 1900. Não gera *esse* processo a genuína sensação de irresistibilidade que tão notoriamente falta à hipotética tese oposta de Fukuyama?" — *The National Interest*, outono de 1989, p. 98.

progressista e clareza analítica são, entretanto, duas coisas diferentes. A Europa Ocidental como região é distinta, evidentemente, em suas tradições social-democratas — e democratas-cristãs — dos Estados Unidos ou do Japão; embora os efeitos práticos dessas diferenças tenham diminuído nas duas últimas décadas, quando o desemprego em massa foi realmente maior na Comunidade Européia. Mas as economias da Comunidade são, é claro, capitalistas em qualquer definição — clássica ou contemporânea — do termo, estruturalmente impulsionadas pela concorrência entre empresas que contratam assalariados a fim de produzir lucros para proprietários privados. Hayekianos, keynesianos e marxistas não têm dificuldade em concordar a esse respeito. É ocioso o desejo de lançar um véu atenuante sobre essa realidade, em nome de vantagens locais. A tentativa de abandonar totalmente o domínio dos conceitos, negando a própria existência do capitalismo — uma vez que todas as sociedades avançadas diferem entre si — é igualmente estéril, é a busca de uma toca nominalista na areia. O que tais posturas representam realmente é uma estratégia de consolação intelectual. O inventário do mundo por Fukuyama parece intragável: mas se é difícil encontrar forças capazes de alterar o mundo, por que não mudar o inventário? Com a varinha de condão de uma redescrição, podemos despachar o capitalismo ou recuperar a confiança no socialismo. A verdade é que o crescimento da regulamentação econômica e das disposições sociais foi previsto há mais de um século por Cournot, não como refutação da cessação da história no capitalismo avançado, mas como sua característica como constelação final. A menos que possa ser apontada uma tendência convincente, partindo das atuais disposições de bem-estar ou práticas dirigistas em direção ao limiar de um tipo qualitativamente distinto de sociedade, tanto a democracia social quanto a política industrial não constituem testemunho contra Fukuyama; e nenhum crítico da Esquerda sugeriu a existência de algum. No debate que se seguiu ao ensaio de Fukuyama, aqui e alhures, ele somou mais pontos a seu favor. As críticas feitas à democracia capitalista — seus graus de desigualdade material, rivalidade nacional, falta de comunidade — são compatíveis com ela como um Estado-fim; às

alternativas oferecidas como Estado-fim — nacionalismo, fundamentalismo, corporativismo — falta credibilidade empírica ou conceitual. Desse primeiro teste, a argumentação desenvolvida por Fukuyama saiu relativamente intata.

Três anos depois, foi publicada a versão em livro do seu ensaio. *The End of History and the Last Man* resgata com elegância e convicção a nota promissória firmada em "The End of History?". Pela primeira vez, o discurso filosófico do fim da história encontrou uma imponente expressão política. Numa notável proeza de composição, Fukuyama movimenta-se, num hábil e fluente vaivém, entre a exposição metafísica e a observação sociológica, a estrutura da história humana e os detalhes de eventos correntes, as doutrinas da alma e as visões da cidade. Pode-se afirmar sem receio que ninguém tentou jamais uma síntese comparável — simultaneamente tão profunda em premissas ontológicas e tão próxima da superfície da política global. Quais são os principais desenvolvimentos na argumentação original que o livro apresenta? Fukuyama organiza agora a sua interpretação do dramático ponto de mutação nas questões mundiais na virada dos anos 90 como uma teoria geral de história universal. A evolução humana exibe direcionalidade por causa do avanço cumulativo de conhecimento técnico, perceptível desde a aurora da espécie, mas que recebeu um impulso decisivo com o nascimento da ciência moderna, nas primeiras décadas da Europa moderna. A razão científica, uma vez desencadeada, transformaria, no decorrer do tempo, o mundo em geral, obrigando todos os Estados a modernizar-se — militar e socialmente — se desejassem sobreviver à pressão das potências tecnologicamente mais adiantadas do que eles; e a abrir horizontes ilimitados de desenvolvimento econômico para a satisfação de necessidades materiais. Fukuyama batizou esse processo como "o mecanismo do desejo". A ciência fornece a maquinaria fundamental para a satisfação plena de carências. Impondo uma organização racional do trabalho e da administração — fábricas e burocracias — elevou os padrões de vida para níveis antes inimagináveis. Uma vez que a sua dinâmica cria uma economia industrial madura, selecio-

na inexoravelmente o capitalismo como o único sistema eficiente — porque competitivo — para elevar a produtividade dentro de uma divisão global de trabalho.

Por outro lado, mesmo uma economia capitalista bem-sucedida não garante necessariamente a democracia política. O caminho para a liberdade difere do da produtividade. Seu ponto de partida está na disputa que Hegel, e Kojève depois dele, corretamente identificaram — a disposição para enfrentar a morte a fim de arrebatar o reconhecimento do eu aos outros, na origem da dialética de senhor e escravo.[131] É a luta por reconhecimento que impulsiona a humanidade para o objetivo de liberdade: o impulso de auto-afirmação mais do que de autopreservação. Pondo em contraste a tradição anglo-saxônica de Hobbes e Locke, que interpreta a política principalmente como a busca racional de interesse (segurança ou propriedade), com a visão que Hegel tinha dela como busca de reconhecimento existencial, Fukuyama argumenta ser essa a oposição originalmente definida por Platão entre *epithemia* e *thymos* — o elemento do "desejo" e o elemento "espiritual"*. Ao longo da maior parte da história, como Hegel a via, a pulsão timótica era uma atividade aristocrática — a prerrogativa dos senhores de se guerrearem entre si, depois de subjugarem seus servos. Mas quando a ciência moderna criou, finalmente, uma sociedade comercial, esse *ethos* guerreiro declinou, enquanto o espírito de grandeza — *megalothymia* — cedeu

131 Fukuyama é agora cuidadoso em repelir qualquer autoridade obrigatória para a interpretação de Hegel por Kojève, e em estabelecer suas próprias idéias independentemente de questões textuais. "Embora descobrir o Hegel original seja uma importante tarefa, para os fins do presente argumento não estamos interessados em Hegel *per se* mas em Hegel-como-interpretado-por-Kojève, ou talvez um novo filósofo sintético chamado Hegel-Kojève": *The End of History and the Last Man*, Nova York, 1992, p. 144: doravante, *EHLM*. [Ed. bras.: *O fim da história e o último homem*, Rio, Rocco, 1992.]

* Em sua tradução da *República* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 6a. ed., 1990), Maria Helena da Rocha Pereira emprega os termos *irascibilidade, cólera, ira* para traduzir *thymos* (*A República*, 439-441 e 581a), mas na Introdução da obra ela comenta que "a alma do indivíduo tem três elementos: apetitivo, *espiritual* e racional. Aos apetites cabe obedecer, às emoções assistir, à razão governar" (p. xxiii, *grifo nosso*). Adotou-se aqui a versão de *elemento espiritual*, ficando também no mesmo campo de escolha de Perry Anderson, que utilizou *spiritedness* para *thymos*. Ver também nota 135 adiante. (N.E.)

a mais suaves confortos, e um sentimento de igualdade recém-gerado — *isothymia* — veio à tona, exigindo reconhecimento não particular mas universal: os ideais modernos de liberdade e igualdade nascidos com as Revoluções Americana e Francesa. É o triunfo final desses ideais que testemunhamos no término do século XX. As multidões em Leipzig, os estudantes na Praça Tien An Min, saem das páginas da *República* e da *Fenomenologia*.

A revolução liberal em escala mundial do nosso tempo, em que capitalismo e democracia podem ser vistos varrendo o globo de ponta a ponta, é um produto da convergência das duas dinâmicas — do desejo e do reconhecimento. O sinal mais impressionante, argumenta Fukuyama, da irresistível força dos princípios da política liberal (o governo da lei, eleições livres, direitos civis) não é apenas a rapidez e a escala do colapso de tantas ditaduras no mundo inteiro — começando na Europa meridional em meados da década de 70, propagando-se à América Latina nos anos 80, cruzando o Pacífico, deslocando-se depois para a Europa Oriental e a URSS no final da década, antes de atingir finalmente a África — mas também a ausência de violência que o marcou de forma inconfundível. Já intimamente convertidas à superioridade das idéias de seus adversários, as elites de regimes autoritários da Esquerda e da Direita sucumbiram, uma após outra, sem combate. Nesses mesmos anos, além disso, não foi meramente o planejamento central das economias comunistas que provou ser um beco sem saída. A crença em que os países pobres não podiam desenvolver economias capitalistas capazes de competir com os ricos também mostrou ser um mito. O surpreendente sucesso dos novos Estados industriais do Leste asiático — Coréia, Taiwan, Singapura, amanhã talvez a Tailândia ou a Maláisia — destruiu a superstição de que os retardatários no mercado mundial estão condenados à penúria e à dependência. Está agora claro que a prosperidade capitalista é acessível a todos os países que respeitem os princípios da economia liberal. A lição está sendo rapidamente aprendida em outros países: no México, na Argentina e por aí afora. Uma cultura consumista universal acena agora para todos os povos do mundo sem distinção, e nenhuma região subdesenvolvida está inacessível à perspectiva de sua abundância.

Para Fukuyama, foi essa dupla demonstração, do magnetismo das instituições representativas e dos mercados competitivos, que selou a vitória do capitalismo liberal. Do sangrento tumulto do século, um vencedor incontestável surgiu finalmente. Hoje, a "democracia liberal subsiste como a única aspiração coerente que abarca diferentes regiões e culturas em todo o globo", e "não podemos imaginar para nós próprios um mundo que seja essencialmente diferente do atual e, ao mesmo tempo, melhor" — "um futuro que não seja essencialmente democrático e capitalista", e "represente um progresso fundamental sobre a nossa ordem vigente".[132] Muitos problemas sociais por solucionar — déficit habitacional, falta de empregos e de oportunidades; pobreza e criminalidade — permanecem mesmo nos países mais ricos; e diferentes soluções podem ser consideradas para eles no âmbito de permutas entre liberdade e igualdade que um capitalismo democrático propicia. Se há limites exteriores para esse espaço, fixados pelos princípios de efetiva propriedade privada, não existe um ótimo estável ao longo dele, e mais democracia social pode ser inculcada aqui e ali, sem alterar os parâmetros básicos do tempo. Na verdade, o fato político central nos dias de hoje é que não sobrou nenhum programa que afirme superar o capitalismo. A revolução liberal ainda não está realizada em toda a parte. Mas na ausência de quaisquer competidores, a história parece realmente ter chegado a seu termo.

É essa aparência conclusiva? Passando para a segunda parte do seu título e abordando agora o principal problema que ele admitiu ter deixado em aberto no seu ensaio original, Fukuyama sublinha que a eliminação empírica de alternativas não decide em si mesma se essa ordem satisfaz as exigências categóricas da humanidade — ou seja, as aspirações duradouras que definem a nossa natureza como espécie. Se não satisfaz, então a atual vitória não acarretará a estabilidade final, uma vez que os desafios ao capitalismo liberal resultarão inevitavelmente da estrutura dos próprios anseios humanos. Existe algum indício de que isso possa ser assim? A resposta de Fukuyama é profundamente

132 *EHLM*, p. xiii, 46, 51.

— deliberadamente — ambígua. A crítica da Esquerda à sociedade capitalista liberal censura-lhe o fracasso em obter o reconhecimento universal de seus membros, por causa das diferenças de riqueza e status que ela continuamente reproduz. A ameaça proveniente dessa direção reside na pressão por uma "superuniversalização" de direitos que usaria o vocabulário do próprio liberalismo com o intuito de subvertê-lo, nivelando a propriedade econômica sob a máscara de se assegurar a eqüidade jurídica. Mas esse perigo conhecido é, com toda a probabilidade, menos sério do que o seu oposto: a crítica da Direita, que acusa a democracia liberal de nivelar a excelência natural por seu igualitarismo constitucional e formalismo legal. Razão e desejo são satisfeitos na inventiva tecnológica e na abundância de consumo desta civilização; mas o elemento espiritual não é. O *thymos* que realizou a liberdade moderna não é inteiramente banido, uma vez estabelecido como fato normal; a democracia funciona melhor quando existe um espírito público ligado a algo mais do que prosperidade e eficiência — assim como o capitalismo é mais bem-sucedido quando o orgulho no trabalho e na comunidade excede o simples cálculo egoísta dos interesses pessoais. Mas os elementos timóticos na vida política e econômica contemporânea são, em sua maior parte, vestígios de um passado pré-moderno: não são alimentados pelo capitalismo democrático, cuja lógica lhes é contrária. O seu *ethos* popular, de necessidades imediatas e indiferença cívica, confere excessiva substância à visão de Nietzsche do último homem. A *megalothymia* não tem aqui lugar. Mas o impulso para a auto-afirmação, não como um igual entre iguais, mas como uma eminência sobre outros, é uma das molas inerentes da conduta humana. Se a moderna ordem liberal lhe conceder espaço insuficiente, negando reconhecimento desigual ao mérito superior, a história recomeçará em revolta, sem dúvida, contra o seu *ennui* democrático. Nietzsche pôde prever que vastas guerras eclodiriam até entre sociedades saciadas. Entretanto, as armas nucleares tornam isso impensável. Talvez, afinal de contas, o desafio da Direita seja também contido. Mesmo que a democracia capitalista não preencha as três partes da alma em igual medida, pode representar o melhor equilíbrio disponível entre elas, para além do qual nenhum progresso é possível na Terra.

Assim se completa o estudo de Fukuyama — a doutrina, com efeito, de um liberal *Sprung in der Freiheit* [salto para a liberdade]. A acusação ouvida da Direita, de um marxismo às avessas,[133] é fundamento para louvores por parte da Esquerda. Qualquer crítica que não reconheça isso está cega. Mas se a concepção socialista do salto caiu hoje em descrédito, será a versão capitalista uma sucessora coerente? A obra de Fukuyama contém uma psicologia, uma história e uma política. Apesar de toda a força de seu conjunto, cada uma exibe sua própria disposição interna. Intelectualmente, a mais notável inovação de *The End of History and the Last Man* é o preenchimento de uma teoria hegeliana da história com uma teoria platônica da natureza humana. Como se encaixam uma na outra? A exposição de Fukuyama gravita em torno do papel de *thymos* — o espírito que se situa entre a razão e o desejo na topografia platônica da alma. Ora, os modelos tripartidos da realidade psíquica — ou, a bem dizer, social — são em si mesmos bastante comuns. A divisão cristã do indivíduo em mente, vontade e paixões era um outro exemplo da primeira; as modernas teorias sociológicas exemplificam freqüentemente a segunda dividindo a sociedade em forças de cognição, coerção e produção, ou ideologia, organização política e economia, etc. Todas essas tríades tendem a parecer-se bastante umas com as outras, convidando a alinhamentos ou sobreposições. De fato, seus méritos diferem muito, dependendo das unidades de demarcação que empregam. Numa escala comparativa, a tríade de Platão é uma das mais fracas; e *thymos* é, na realidade, seu ponto mais frágil. O significado primário do termo era cólera, ira, e Hegel, no seu comentário sobre a *República*, traduziu-o simplesmente como *Zorn*;[134] o próprio Platão comenta que crianças e animais a manifestam: em outras palavras, ira face

133 "A própria tese de Fukuyama reflete não o desaparecimento do marxismo mas a sua capacidade de penetração e a sua influência preponderante. Sua imagem do fim da história vem em linha reta de Marx (...) A ideologia marxista está bem viva nos argumentos de Fukuyama para refutá-la": Samuel Huntington, "No Exit — The Errors of Endism", *The National Interest*, outono de 1989, p. 9-10.
134 *W-19*, p. 120; *LHP-2*, Londres, 1894, p. 105.

a um desejo frustrado. Entretanto, ingressa em sua posição na alma tricotômica como ira face a um desejo *realizado* — aquilo a que hoje chamaríamos usualmente "consciência". Essa permuta no seu oposto permite então a Platão argumentar que *thymos* está mais estreitamente associado à razão do que ao desejo e, por fim, identificá-lo, não com a consciência como indignação face ao eu mas, *exclusivamente*, com a disputa por poder e a honra acima dos outros (que pode ser perfeitamente fria).[135] A combinação de significados — ira infantil, autocensura, dominação social — é tão acentuada que foi efêmera. Em grego, *thymos* é um magma afetivo, cuja instabilidade de definição moral resulta da ausência de qualquer concepção clara da vontade. Mas seu uso não deu sustentação geral à interpretação de Platão. O mais famoso julgamento de *thymos* foi feito por Eurípides: quando a ele se rende, as últimas palavras de Medéia antes de cometer seu crime referem-se simplesmente a *thymos* como "a causa dos maiores males infligidos aos seres humanos".[136] O próprio Platão não persistiu muito no uso dessa noção e quando o seu sucessor se ocupou do *thymos*, sua incoerência dissipou-se: Aristóteles invocou-o como a mola do domínio político e da liberdade, e rejeitou-o, ao mesmo tempo, como a investida de um animal selvagem.[137] A razão pela qual a alma tripartida é tão proeminente na *República* e tão transitória

135 Para essas elisões e inversões, comparar a *República*, 439-441 com 581; "Não sustentamos que a parte espiritual está totalmente dedicada a conquistar poder, vitória e celebridade?" Por trás da leitura de Fukuyama está o esforço (moderado) de Allan Bloom para manter mais ou menos coesos esses usos contraditórios: *The Republic of Plato*, Nova York, 1968, p. 355-57, 375-77. Para uma tentativa muito mais extravagante de demonstrar a inconsútil unidade da construção total de Platão na *República*, ver a recente interpretação — revestida com todos os adornos da filosofia analítica — de C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings*, Princeton, 1988, que traduz *thymos*, "o cavalo negro das partes psíquicas", num estilo mais elevado, como "aspiração", com a afirmação simplista de que "a ira envolve essencialmente uma crença acerca do bem": pp. 137-37.

136 *Medéia*, 1078-80: "Entendo que maldades estou prestes a cometer, mas *thymos* é mais forte do que as minhas razões, a causa dos maiores males infligidos aos seres humanos."

137 Comparar a *Política* em 1327b-1328a, referindo-se diretamente a Platão, com a *Ética a Nicômacos* em 1115a-1117a.

depois reside, é claro, no fato de derivar da estrutura do Estado platônico, com cuja hierarquia de filósofos, guerreiros e trabalhadores (produtores) pretende harmonizar-se. "Como o Estado é formado pelo conjunto de três grandes classes, os produtores, os auxiliares e os guardiães, *assim também* na alma o espiritual constitui um terceiro elemento, o aliado natural da razão."[138] Quando Platão reviu a sua doutrina política no tom mais realista de *As Leis*, onde o governo assenta numa classe hierárquica de riqueza, o espírito perdeu seu destaque e a alma retrocedeu para a divisão socrática original entre razão e apetites.

Qual o efeito da adoção por Fukuyama do modelo tripartido? Em sua constituição, o papel de *thymos* é, num sentido, antitético de tudo o que Platão mais recomendou e, no entanto, o seu perfil não é menos polimorfo. Por um lado, é o motor da democracia; por outro, a ambição de supremacia. Pode representar o orgulho na autonomia pessoal ou uma cultura de conformidade coletiva; um sentimento de igualdade ou uma validação de hierarquia. Nessas variações, uma antinomia básica está sendo repetidamente conjugada, na qual o eu é afirmado contra outros e, ao mesmo tempo, assimilado a eles. Finalmente, Fukuyama oferece prefixos para distinguir os dois — *megalo*: *iso* — mas a questão é se os compostos compartilham de qualquer substância subjacente. A busca de liberdade, o talento industrioso, o ideal de comunidade, a vontade de primazia, serão outras tantas manifestações do mesmo elevado espírito? A sobrecarga semântica parece aguda. Para sustentá-la, Fukuyama recorre essencialmente a Hegel. "Portanto, o *thymos* de Platão nada mais é do que a sede psicológica do desejo de reconhecimento postulado por Hegel."[139] A articulação entre os dois não é isenta de lógica. Hegel, tal como Platão, desenvolveu uma teoria do Estado em paralelo à teoria do espírito no *System der Sittlichkeit* de 1802-3, com uma hierarquia social visivelmente modelada sobre os mo-

138 *A República*, 441.
139 *EHLM*, p. 165.

mentos do espírito, à maneira da *República*. O movimento de autoconsciência, quando é recapitulado na *Encyclopaedia*, passa do desejo para uma luta por reconhecimento, associado aqui, de fato, à "honra" e, em seguida, integrado na reciprocidade racional da liberdade universal.[140] As semelhanças parecem muito estreitas. Mas há duas diferenças críticas. A idéia da alma como repertório de disposições constantes que definem os seres humanos era alheia a Hegel, que se recusou até a creditá-la a Platão — simulando acreditar que este fora levado a tal distorção por causa de sua capacidade para a criação de imagens metafóricas.[141] A alma aparece na *Encyclopaedia* como não mais do que um despretensioso preâmbulo à consciência — "a alma é somente o *sono* do espírito".[142] Qualquer concepção da natureza humana, fosse qual fosse, seria rejeitada ainda mais categoricamente, é claro, por Kojève, que — ao contrário de Hegel — era mordaz a respeito do idealismo de Platão em geral, e de sua doutrina da psique em particular.[143] No lugar de uma substantificação da alma, o que essa tradição gerou foi uma dialética que desenvol-

140 *W-10*, § 432, p. 221-22; *HPM*, p. 172-73.
141 *W-19*, p. 30-31; *LHP-2*, P. 21.
142 *W-10*, § 389, p. 43; *HPM*, p. 29.
143 No seu estudo em três volumes da filosofia grega, Kojève rejeita a doutrina psicológica de Platão como indigna de séria consideração: uma mistura de opiniões edificantes ou populares, sem relação alguma com a sua teoria de Idéias, e asserções autocontraditórias sobre a transcendência e autonomia da alma, as quais absurdamente negaram que os homens tivessem criado o mundo da tecnologia e da história. *A República* era simplesmente uma sátira de qualquer Estado, a fim de marcar sua distância de uma Academia. A psicologia de Aristóteles mereceu mais atenção, como um naturalismo maduro, que Kojève atacou implacavelmente. Embora Aristóteles, pelo menos, admitisse a capacidade do homem para agir em busca (inata) de sua própria satisfação, em vez de ser passivamente atraído para ela como uma graça divina, a sua doutrina ainda era um rudimentar biologismo da natureza humana. O que ela produziu foi uma espécie de behaviorismo antigo, que reduziu a dialética de senhor e escravo a uma divisão entre raças, sem um vislumbre da luta pelo reconhecimento como um duelo entre uma consciência livre e outra. A virtude aristotélica — *a fortiori* o *thymos* platônico — era um valor vitalista ou, como Kojève desdenhosamente disse, uma questão meramente veterinária. Num comentário que teve grande repercussão, ele descreveu a *Política* como uma obra de apicultura quando falou dos gregos e como um manual sobre térmitas quando se referiu aos bárbaros. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. II, Paris, 1972, p. 116-17, 131-32, 184, 329-35, 393.

veu desejo, reconhecimento e liberdade como fases inteligivelmente relacionadas numa única aventura do espírito. Foi por isso que uma fenomenologia do espírito pôde gerar uma filosofia da história. Por outras palavras, o movimento que começa na pulsão do desejo, passa pela disputa para a dominação e pelo trabalho escravo, e culmina no advento da moderna liberdade, é uma genuína *concatenação*, cujo progresso explica a estrutura da história do mundo. Não era apenas o princípio de liberdade subjetiva, destacado pelo próprio Hegel, que se situava além de Platão, mas toda e qualquer concepção dinâmica desse gênero.

O que acontece, então, quando Fukuyama casa a substância platônica com o espírito hegeliano? A lógica original da dialética histórica desintegra-se, na medida em que o desenvolvimento humano converte-se no campo de interação de três forças componentes — impulsos que são persistentes e distintos. Isso não constitui uma deficiência em si mesmo. A unidade do esquema traçado por Hegel, ou emendado por Kojève, foi adquirida ao preço de abstração — continua sendo uma figura especulativa, mais próxima de uma metáfora do que da narrativa de um documento histórico.[144] O estudo de Fukuyama abrange o mundo empírico com muito maior amplitude e detalhe. Mas sua ambição

144 Sua principal fraqueza, mesmo em seus próprios termos, reside, é claro, em sua descrição da dinâmica do trabalho. Empiricamente, a sugestão de que os escravos (ainda que interpretemos o termo *lato sensu*) transformaram progressivamente o mundo por seu trabalho, de modo que acabaram por emancipar-se graças a uma vitória sobre os seus senhores, não tem a menor plausibilidade como teoria do desenvolvimento econômico. Kojève parece ter-se apercebido disso, mas o resultado foi apenas tornar a sua apresentação da dialética senhor-escravo incoerente nesse ponto. Por um lado, "o escravo que trabalha transforma o mundo natural onde vive, criando dentro dele um mundo técnico especificamente humano...é *ele* quem modifica o mundo dado por seu trabalho nele", ao passo que "o senhor desenvolve-se porque consome os produtos do trabalho do escravo...passa pela história mas não a cria; a sua 'evolução' é passiva, como a da natureza ou de uma espécie animal". Por outro lado, Kojève escreveria (uma página adiante): "Sem dúvida, os 'pobres' beneficiam-se do progresso técnico. Mas não são eles, ou suas necessidades ou desejos, que o geram. O progresso é realizado, iniciado e estimulado pelos 'ricos' ou os 'poderosos' (mesmo no Estado socialista)": *ILH*, p. 497-99. As duas asserções são francamente incompatíveis.

é a mesma: explicar a lógica do desenvolvimento universal. Produz o resultado um equivalente mais fundamentado para a concatenação hegeliana? Um exame mais atento da dinâmica da história universal de Fukuyama fornece a resposta. O seu ponto de partida é a ciência, pois só ela conferiu direcionalidade muito nítida aos assuntos humanos. A razão, em outras palavras, vem em primeiro lugar. Assim que assumiu a forma de ciência moderna com a Renascença, passou a transformar decisivamente o mundo, liberando o desejo material através do desenvovimento tecnológico e despertando a necessidade de reconhecimento espiritual na democracia. Essa seqüência, que podia ser comparada à descrição de modernidade feita por Ernest Gellner, parece bastante inequívoca. Mas tão depressa avançou, logo foi desmentida. A ciência "não deve ser considerada a *causa* essencial de mudança"[145] — porque precisa ela própria ser explicada. O que sempre e essencialmente a impulsionou foi o desejo — desejo de bens materiais e de segurança. Isso parecia gerar uma interpretação econômica da história, não muito remota de Marx. Entretanto, se o desejo é o permanente *prius*, o que explica a sua habilidade súbita para galvanizar a razão na forma da física moderna? Em vez de tentar uma resposta, Fukuyama altera de novo a sua ênfase, fazendo-a incidir agora sobre "o desejo que se encontra por trás do desejo do Homem Econômico". Nesse registro, "o motor primário da história humana" é um "impulso totalmente não-econômico, a *luta por reconhecimento*".[146] Neste ponto, Hegel leva a palma: a origem do desenvolvimento situa-se numa batalha por prestígio que cria a servidão, a qual impulsiona o trabalho que transforma a natureza. Depois de evidentes oscilações, o primeiro agente motor repousa, não em desejo ou razão, mas em *thymos*.

Mas isso é uma afirmação que prevalece, por assim dizer, no plano meta-histórico. Não se insere em qualquer relato empírico de origens pré-modernas, antes ou depois do nascimento de

145 *EHLM*, p. 80.
146 *EHLM*, p. 136.

civilizações no Oriente Médio, ou no Extremo Oriente, no Mediterrâneo ou em qualquer outro lugar. Uma verdadeira macro-história somente se esboça a partir da Revolução Industrial em diante. Nesse plano, a narrativa — quase sempre sagaz e vigorosa — não consegue chegar ao que havia projetado. Neste ponto, fica muito claro, pelo próprio relato de Fukuyama, que embora o desenvolvimento econômico para altos níveis tecnológicos não seja uma condição *suficiente* de democracia política, é, porém, uma condição *necessária* — e que a inversa não é verdadeira: pode haver uma industrialização extraordinariamente bem-sucedida por muito tempo — no "autoritarismo orientado para o mercado" da República da Coréia ou de Taiwan, o mais rápido crescimento de todos — sem liberalização eleitoral.[147] Nessa assimetria, a prioridade de *thymos* é derrubada. A afirmação de que as paixões timóticas são o que impulsiona a história para diante é posta de lado: a ênfase recai agora, simplesmente, sobre a asserção defensiva de que o advento da democracia não pode ser reduzido à chegada do consumo de massa, mesmo que a modernização econômica prepare efetivamente o terreno educacional para isso. Em silêncio, a direcionalidade original reafirma-se. O elemento espiritual converte-se, de fato, num resíduo — o estímulo adicional necessário para levar uma sociedade a transpor o limiar da prosperidade em direção aos parlamentos, e a carga excedente que precisa ser enterrada assim que eles estiverem instalados.

A divisão ontológica da alma, em outras palavras, não gera uma seqüência histórica coerente. Em sua tendência geral, a narrativa de Fukuyama oscila entre uma prioridade retórica do espírito e uma prioridade factual do desejo. Se existe uma mediação entre as duas, deverá ser encontrada na sugestão de que o nascimento da ciência moderna liberou desejos materiais dos impulsos timóticos que tinham até então dominado a história —, mas como esses impulsos teriam antes

147 *EHLM*, p. 123-25, 134.

gerado a ciência, fica por explicar. A direcionalidade da técnica e os estímulos da honra continuam sendo princípios concorrentes de explicação, cujas reivindicações de precedência não incluem uma possibilidade de reconciliação. Talvez seja significativo que a categoria que foi finalmente a mais central para a filosofia da história de Hegel venha a ser curiosamente marginal na de Fukuyama. Pois há um sentido no qual a razão é deslocada para o lado da construção, pouco mais do que como habilitadora do desejo — em contraste com o *thymos* além da razão. É igualmente notório o contraste com Platão: enquanto este fazia de *thymos* um aliado da razão, Fukuyama faz da razão uma aliada do desejo.[148] O resultado é inclinar o desfecho da investigação para a rígida dicotomia entre um hedonismo racional e um agonismo elementar, com a qual a reflexão de Fukuyama conclui.

O diagnóstico de ambos sobre as tensões da "velhice da humanidade" pressupõe, é claro, que a história atingiu, de fato, seu término prescrito. Em seu compacto enunciado inicial, o argumento de Fukuyama pôde resolver a maioria das objeções formuladas a respeito desse diagnóstico. Como se apresenta a sua versão ampliada? No terreno onde as críticas estavam originalmente concentradas, não há dúvida que a posição de Fukuyama está mais fortalecida. Seu tratamento friamente judicioso do nacionalismo, sua crítica das superstições do "realismo" de grande potência, sua concepção descontraída do capitalismo avançado, constituem uma impressionante seqüência. Mas ao expor mais completamente suas cartas, pode ser observada uma lacuna. Pois a estrutura de sua argumentação apresenta uma fraqueza prejudicial na articulação entre o seu registro do progresso da democracia política e o seu prognóstico da expansão da prosperidade capitalista. No mundo real existe um contraste visível entre a amplitude intercontinental de um e a base regional do outro. Eleições livres abrangeram uma área totalizando cerca de

148 *EHLM*, p. 372, acompanhando Bloom — ver *The Republic of Plato*, p. 376.

850 milhões de pessoas nas duas últimas décadas; o ingresso nas fileiras do capitalismo avançado limitou-se a menos de 70 milhões — fundamentalmente, apenas os dois Estados de linha de frente da Guerra Fria no Leste asiático, e um par de grandes cidades. Fukuyama poderia ter apresentado uma tese favorável à primazia da luta pelo reconhecimento sobre o mecanismo do desejo, a partir desse contraste. Se o fizesse, porém, teria sublinhado o desequilíbrio empírico entre os dois lados da controvérsia de que a história chegou a um fim. A Coréia do Sul e Taiwan são ombros frágeis para o Atlas que é necessário para sustentar o peso do Terceiro Mundo. Poderá o seu exemplo ser tão prontamente ampliado? Acontece que o próprio Fukuyama demonstra, em outro lugar, uma significativa apreensão acerca do modelo de capitalismo do Leste asiático. Será o próprio Japão, para não citar a República da Coréia ou Taiwan, uma democracia verdadeiramente liberal? Governado por uma "benevolente ditadura de partido único", o Japão é, não obstante, "fundamentalmente democrático, porque é *formalmente* democrático", porquanto mantém eleições regulares e direitos civis.[149] Mas há uma interrogação óbvia a ser formulada neste caso. Alguma vez o Japão satisfez historicamente o próprio critério de Fukuyama de que a "democracia nunca pode entrar pela porta dos fundos; num determinado ponto, deve surgir da decisão política deliberada de estabelecer a democracia"?[150] Decisão houve, é claro, mas foi tomada em Washington. As próprias apreensões de Fukuyama evidenciam-se quando especula que um enfraquecimento cada vez maior dos vínculos sociais e familiares nos Estados Unidos poderia desacreditar a tal ponto o liberalismo aos olhos japoneses que "uma sistemática alternativa antiliberal e antidemocrática, combinando o racionalismo econômico tecnocrático com o autoritarismo paternalista, pode ganhar terreno no Extremo Oriente"[151] — dado que o

149 *EHLM*, p. 241.
150 *EHLM*, p. 220.
151 *EHLM*, p. 243.

desempenho superior do capitalismo no Leste asiático já se baseia na disciplina social muito mais severa e em menos diversidade política do que no Ocidente. O que essa linha de pensamento realmente indica é uma contradição subjacente no seio do programa de democracia capitalista universal. Fora do Ocidente, o êxito econômico total na construção de um capitalismo *high-tech* limitou-se até agora a uma só região da Ásia — cujas culturas políticas são as que menos se coadunam com as normas democrático-liberais. Onde tem maior importância, a combinação das duas grandes revoluções do nosso tempo parece ter fracassado.

O significado desse desajuste é que ele assinala a existência de uma dificuldade maior no argumento. A enorme mudança no mundo que proporciona à tese de Fukuyama sua força central foi o colapso da URSS e o degelo na Europa Oriental. Sem essa grande mutação global, as outras partes de sua história — restauração da democracia na América Latina, crescimento das exportações no Leste asiático, falência do *apartheid* na África do Sul — não passariam de episódios dispersos. A convicção de que não existe alternativa econômica viável para o mercado livre deve muitíssimo mais ao fracasso do comunismo soviético do que ao êxito do capitalismo coreano. Do mesmo modo, a comprovação decisiva da democracia liberal não foi a aposentadoria das ditaduras militares na América Latina ou no Pacífico, as quais lhe prestavam tradicionalmente suas reverências; foi, isso sim, a capitulação dos regimes burocráticos no Pacto de Varsóvia, os quais no passado sempre haviam-na denunciado. Se o fim da história chegou, é essencialmente porque a experiência socialista acabou. Muito do atrativo do argumento de Fukuyama decorre intuitivamente da sensação de estarmos, de fato, testemunhando, de um extremo ao outro do que foi o bloco soviético, uma gigantesca convulsão histórica que, pela primeira vez na história, não parece conter nenhum novo princípio mas processar-se como num vasto sonho onde os eventos já são conhecidos antes de acontecerem. Mas a dissolução do império de Stalin ainda deixa uma grande questão por respon-

der. É claro que a causa primária de sua queda foi o seu fracasso em competir em produtividade com as principais potências capitalistas que o cercavam — um destino previsto há mais de meio século pelo adversário de Stalin.[152] O superior desempenho econômico do Ocidente foi o magneto que dilacerou o sistema, arrastando governantes e governados tumultuadamente para o seu campo de força. A atração política da democracia liberal também contou, é claro — especialmente entre os mais educados e privilegiados. Mas, *lato sensu*, para a população em geral, importava menos por si mesma do que como concomitante da fartura de consumo percebida no estrangeiro. A queda do comunismo levara até essas populações a democracia liberal e está levando agora o capitalismo. Que espécie de níveis de consumo podem elas esperar da mudança?

Formular essa pergunta é perceber os reais limites da visão de Fukuyama. Pois a sua projeção de um futuro taiwanês ou coreano para o resto do mundo além da OCDE não só assume como verdadeira sua possibilidade de repetição — questão que poderia ser respondida, com especificações adicionais, embora isso fosse uma tarefa muito mais exigente do que um simples argumento a partir de um exemplo local — mas, além disso, de um modo mais profundo, comete uma falácia de composição. O fato de um ou dois agentes poderem realizar um objetivo não significa que todos possam fazer o mesmo — a tentativa de generalizar um alvo pode simplesmente assegurar que nenhum conseguirá atingi-lo. A renda *per capita*, mesmo em Taiwan, ainda é apenas metade da norte-americana. Mesmo na suposição heróica de que o seu crescimento econômico tornou-se normal para todos os países subdesenvolvidos, num movimento ascendente comum para alcançar os padrões de hoje da OCDE —

152 "O socialismo não podia ser justificado somente pela abolição da exploração; deve garantir à sociedade uma economia superior de tempo do que a assegurada pelo capitalismo. Sem a realização dessa condição, a mera remoção da exploração não passaria de um episódio dramático sem futuro": Leon Trotsky, *The Revollution Betrayed*, Nova York, 1945, p. 79. O capítulo é intitulado "A luta pela produtividade do trabalho".

existe qualquer possibilidade material de que o Segundo e o Terceiro Mundos reproduzam os modelos atuais de consumo do Primeiro Mundo? Manifestamente, não existem. O estilo de vida de que hoje desfruta a maioria dos cidadãos das nações capitalistas ricas é o que Harrod designou como riqueza oligárquica, e Hirsch qualificou subseqüentemente de um bem posicional, cuja existência — como o local de uma beleza natural — depende de sua restrição a uma minoria. Se todas as pessoas da Terra possuíssem o mesmo número de geladeiras e automóveis que as da América do Norte e da Europa Ocidental, o planeta ficaria inabitável. Hoje, a ecologia global de capital, o privilégio de uns poucos, requer a miséria de muitos, para ser sustentável. Menos de um quarto da população do mundo detém atualmente 85% da renda mundial, e a diferença entre as participações das zonas avançada e atrasadas ampliou-se ainda mais nos últimos cinqüenta anos.[153] A diferença entre os padrões de vida na Europa e na Índia e China aumentou de uma proporção de 40:1 para 70:1 só entre 1965 e 1990 Nos anos 80, mais de 800 milhões de pessoas — mais do que as populações da Comunidade Européia, Estados Unidos e Japão somadas — tornaram-se ainda mais excruciantemente pobres, e uma de cada três crianças passava fome.[154] Se todos os seres humanos tivessem simplesmente um quinhão igual de alimento, numa dieta com menos de metade do consumo norte-americano de calorias de base animal — o que dificilmente se pode considerar uma exigência radical — o globo não poderia sustentar a sua atual população; se o consumo alimentar dos Estados Unidos fosse

153 Para os números detalhados desse padrão, distinguindo entre o "núcleo orgânico" do capitalismo (Norte e Oeste da Europa, América do Norte, Japão e Australásia), "economias do milagre" (Itália, Espanha, Coréia do Sul, Brasil) os países comunistas e o resto do Sul, ver o ensaio de Giovanni Arrighi, "World Income Inequalities and the Future of Socialism", *New Left Review* 189, setembro-outubro de 1991, p. 39-65 — um mapa fundamental do nosso tempo. O problema geral da riqueza posicional num contexto ecológico com entropias naturais é vigorosamente retratado por Elmar Altvater, *Die Zukunft des Marktes*, Münster, 1991.

154 Worldwatch Institute, *State of the World 1992*, Nova York, 1992, p. 4, 176.

generalizado, metade da espécie humana teria que tornar-se extinta — a Terra não poderia sustentar mais de 2,5 bilhões de habitantes.[155] Entretanto, mesmo com tão espantosa desigualdade, a camada de ozônio está sendo rapidamente depauperada, as temperaturas estão subindo de forma acentuada, o lixo nuclear está se acumulando, as florestas estão sendo dizimadas, milhares de espécies estão sendo varridas. Eis uma cena onde o Espírito de Hegel, interiorizando a natureza em si mesmo, está perdido. Fukuyama nada tem a dizer a esse respeito. Foi Cournot quem entendeu o que o mercado mundial poderia acarretar, e criticou o "otimismo econômico" de seu tempo a respeito dos recursos finitos que ameaçava saquear, das populações desfavorecidas provavelmente condenadas e das gerações futuras que não tinha o direito de esbulhar.

Hoje, essas gerações estão se multiplicando a uma taxa nunca vista em toda a história da humanidade. A população do globo, que duplicou de dois bilhões e meio para cinco bilhões nos últimos cinqüenta anos, é suscetível de se aproximar dos 10 bilhões no final do próximo meio século. Noventa por cento desse aumento ocorrerá nos países pobres, onde outros 90 milhões já estão sendo adicionados por ano. Mas nem todos permanecerão aí. A cada vez mais compacta integração da economia capitalista mundial, tal como agora, pela primeira vez, se avizinha de abranger a Terra inteira, e as polarizações cada vez mais visíveis de riqueza dentro dessa economia estão gerando tremendas pressões para entrada nas zonas privilegiadas. Já existem cerca de 25 milhões de refugiados do desespero político e econômico nos países pobres. Caudais de imigração, em escala torrencial, são o resultado lógico de uma bifurcação do globo que

155 Mesmo com uma dieta inteiramente vegetariana, o limite superior para uma população que receba uma distribuição igual de alimento seria de 6 bilhões, um número que será alcançado em pouco mais de uma década. Para essas estimativas, ver a sombria pesquisa realizada por *Sir* Crispin Tickell, embaixador britânico na ONU no governo de Margaret Thatcher, *The Quality of Life — Whose Life? What Life?* (British Association Lecture, agosto de 1991), um autor que deve ser considerado acima da suspeita de exagero.

fixa residência nos países ricos — residência de qualquer espécie, até mesmo como subclasse — de incomparável valor, meramente pelos benefícios funcionais de suas infra-estruturas e serviços sociais. Já que o Primeiro Mundo não pode ser reproduzido no Terceiro sem ruína ecológica comum, contingentes cada vez maiores do Terceiro e do Segundo tentarão entrar no Primeiro. As tensões e conflitos que nascerão desse cruzamento de dois universos previamente separados são fáceis de prever: seus sinais premonitórios já são evidentes na Europa. É muito provável que a economia política dos países capitalistas avançados, pagando agora pela inflação de ativos e o superaquecimento especulativo que culminaram no *boom* dos anos 80, mas que não logrou restabelecer os níveis de lucro do pós-guerra, sofra nova turbulência ao ajustar-se à súbita transformação de seus parâmetros com o desmoronamento das antigas barreiras que se erguiam a leste e ao sul.

Esse ajustamento não se limitará às instituições financeiras e às *corporations* do triunvirato metropolitano. Também envolverá os Estados da América do Norte, o Japão e a Comunidade Européia. Fukuyama tem um ponto de vista singularmente desanimador a esse respeito. As relações entre a zona pós-histórica de um afortunado capitalismo liberal e a zona de infortúnio ainda enredada na história não serão estreitas, sugere ele. Mas envolverão colisões ao longo de três eixos. Os fornecimentos de petróleo devem ser salvaguardados; a imigração deve ser filtrada; e as tecnologias avançadas — especialmente, mas não exclusivamente, armamentos — devem ser bloqueadas, quando necessário. A OTAN é um instrumento mais adequado para impor uma nova ordem mundial que garanta esses objetivos do que o Conselho de Segurança da ONU, cuja unidade na campanha contra o Iraque comprovaria-se transitória. Após criticar efetivamente a base conceitual do "realismo" estilo Kissinger, Fukuyama admite que tais recomendações para um plano de ação política são bastante semelhantes. Elas equivalem, é claro, a um conjunto de patrulhas de fronteira. Nessa perspectiva,

os riscos de proliferação nuclear não adquirem o relevo que poderia esperar-se. O que muitos considerariam ser o mais importante desenvolvimento capaz de, por si só, fazer explodir em pedaços qualquer pós-história é virtualmente ignorado — talvez por divergir de forma demasiado radical de um Estado-fim que supõe um quase completo isolamento dos Estados mais ricos dos menos ricos do mundo. No entanto, mesmo que fosse dado a isso maior destaque, as prescrições de Fukuyama para tratar com a zona subdesenvolvida — vigilância e preempção compulsórias pelas potências dominantes — não seriam alteradas mas apenas executadas com maior urgência. Tal é, de qualquer maneira, a sabedoria consensual do momento. Mas o programa de um consórcio de grandes potências policiando permanentemente o resto do mundo, no interesse de manter só para elas as armas de extermínio em massa, é utópico. O monopólio nuclear de cinco ou seis Estados não tem base moral nem continuidade prática. Com base nas próprias premissas de Fukuyama, não há qualquer possibilidade de uma potência menor ou mais recente aceitar indefinidamente semelhantes disposições: como poderia isso ser conciliado com o impulso timótico dos Estados que se sentem escravos no sistema internacional? A sua lógica, e a realidade vigente, prenunciam a inevitabilidade de uma luta pelo reconhecimento nuclear. A única maneira como isso poderia ser evitado seria as próprias potências nucleares renunciarem ao seu mortífero e efêmero privilégio. Enquanto não houver o menor sinal disso, a falta de direito só pode aprofundar-se e a arbitrariedade da posse *de facto* tornar-se mais exposta, como nas mais recentes tentativas, sem mesmo um pretexto de razão moral, para negar à Ucrânia ou ao Cazaquistão o que coube à Rússia ou a Israel sem mais explicações. Nenhuma união pacífica pode fundamentar-se sobre essa miopia.

Mas se a guerra é injustificadamente minimizada como conseqüência da proliferação nuclear na zona histórica, ela retorna, de maneira inesperada, numa estranha sobrevida na zona para além da história. No seu capítulo final, Fukuyama, embora reconhecendo que as armas nucleares tornam impensáveis as

guerras tradicionais entre Estados ricos, parece, entretanto, endossar o pressuposto de Hegel de que as guerras continuarão no fim da história — criticando Kojève pelo juízo oposto e insistindo no papel redentor da guerra como vínculo coletivo: até como aventura espiritual.[156] A inconsistência desses devancios com a lógica política do seu retrato do fim da história é tão acentuada que pede uma explicação. A razão pela qual o argumento de Fukuyama adota esse curioso desvio final reside, porém, no fato de ele ter formulado alternativas para os últimos homens. As opções diante deles são efetivamente duas — ou a busca sistemática, ordenada, de prazeres materiais dentro do quadro de referência de um Estado instrumental, ou então a tentativa de realização de ambições timóticas que explodem desordenadamente para além disso: Bentham ou Nietzsche. O que está faltando é qualquer concepção do Estado como estrutura de auto-expressão coletiva mais profunda do que os sistemas eleitorais atuais. Com efeito, a democracia está hoje mais disseminada do que nunca. Mas também está mais superficial, menos consistente — como se quanto mais universalmente acessível se torna, menos significado ativo retém. Os próprios Estados Unidos constituem um exemplo paradigmático: uma sociedade onde menos de metade dos seus cidadãos vota, 90% dos congressistas são reeleitos e o preço do cargo público é avaliado em milhões. No Japão, o dinheiro fala ainda mais alto, e não existe aí sequer uma alternação nominal entre partidos. Na França, a Assembléia foi reduzida a uma cifra. À Grã-Bretanha falta, nem mais nem menos, uma constituição escrita. Nas recém-criadas democracias da Polônia e da Hungria, a indiferença e o cinismo do eleitorado excedem até os níveis norte-americanos — em algumas pesquisas recentes de opinião, comprovou-se que menos de um quarto dos eleitores comparece às urnas. Fukuyama em nenhum momento sugere que qualquer progresso significativo seja possível

156 *EHLM*, p. 331-32, 391. A anomalia dessas observações é sublinhada, aliás, pelo uso que Fukuyama fez da teoria da paz perpétua de Kant, que não figura no seu ensaio mas recebeu a devida importância em seu livro.

nesse panorama desanimador. Devaneios de guerra impossível funcionam como compensação para a ausência de qualquer perspectiva de mudança na qualidade política da paz. A visão de Hegel de um outro gênero de Estado, consubstanciação de uma comunidade articulada, mais do que mera comodidade para governar, declinou, a par da primazia da razão como a realização de liberdade — deixando os cálculos de desejos e as jactâncias do espírito sozinhos para se confrontarem mutuamente. A inadequação disso como resposta à desvitalização da liberdade moderna é por demais evidente. Esse processo é fruto não só do poder do dinheiro e do declínio da escolha nas nações-Estados, mas também da preponderância de mercados e instituições internacionais que não possuem nada que se assemelhe a um controle democrático. A Comunidade Européia, até agora a única tentativa de transcendência de formas nacionais, com o estabelecimento de uma soberania coletiva superior, ainda parece, no entanto, menos sujeita a prestar contas aos seus povos do que os Estados que a compõem. Mas assim como o equilíbrio ambiental não pode ser realizado, a eqüidade social melhorada, a segurança nuclear assegurada, também a soberania popular não pode adquirir nova substância sem uma diferente conformação internacional. Os problemas hegelianos — pobreza, comunidade, guerra — não desapareceram mas suas soluções foram transferidas para um outro plano.

Havia uma esfera, entretanto, que permanecia imperturbável no esquema hegeliano de coisas. Abaixo das tensões no Estado e na sociedade civil, a família mantinha-se incólume e estável. Hoje, é o leito das correntes mais velozes de mudança no mundo capitalista rico. Fukuyama alude ao enfraquecimento dos padrões tradicionais de família, quando alude aos Estados Unidos, mas atribui-lhe um papel muito secundário em sua concepção do mundo em geral. De fato, é essa a arena da luta mais dinâmica por reconhecimento igual nas sociedades metropolitanas de hoje. A emancipação das mulheres obteve mais progressos no Ocidente no decorrer dos últimos vinte anos do que qualquer outro movimento social: na lei, no emprego, nos

hábitos, na doutrina pública. Ao mesmo tempo, permanece maciçamente distante da autêntica igualdade sexual, cujas condições fundamentais ainda hoje são dificilmente imagináveis. Por outro lado, uma vez que — ao contrário do movimento trabalhista do passado — não é diretamente desafiado o valor central dessa sociedade, a propriedade privada dos meios de trabalho coletivo, mas se prefere apelar para o seu compromisso formal com os direitos individuais, a ordem estabelecida achou difícil reunir uma resistência ideológica frontal a essa igualdade. Não há um modo oficialmente respeitável de rejeitar a igualdade entre os sexos — apenas expedientes práticos para burlá-la. Estes, porém, têm toda a força inerte de tempos imemoriais — uma história mais extensa do que a das próprias divisões de classes. O resultado é a mais gritante discrepância entre o que pode ser dito e o que é feito hoje nos países capitalistas mais ricos. Será difícil manter constante esse hiato. Não é acidental que onde essas sociedades contiveram tradicionalmente os mais poderosos movimentos da Esquerda, na Escandinávia, o progresso tenha sido impressionante em ganhos de igualdade entre os sexos, num período em que pouco tinha sido conseguido em termos de avanço entre as classes. Aí, já chegou ao limiar da agenda política o início do que talvez seja o verdadeiro ponto crucial da libertação das mulheres: as medidas sociais para assegurar que a maternidade não é um *handicap* econômico nas relações entre os sexos. A convulsão estrutural que estaria envolvida, indistintamente, em pagamentos de transferências e padrões de trabalho, se uma uniformização dessa espécie viesse alguma vez a ocorrer, é a garantia de que ela se encontra ainda a uma distância imprevisível. Está muito longe de esclarecido em que medida o capitalismo que hoje conhecemos poderia adaptar-se a essa nova situação. Mas justamente por essa razão, é deficiente qualquer sondagem do fim do séulo que omita essa corrente. Em vez de abordar a questão de direitos iguais onde ela está realmente causando as maiores mudanças, Fukuyama impõe-lhe o destino de uma virose — como se pudesse ser esvaziada por uma simples *reductio ad absurdum*. Também neste caso o recurso, incomum

nessa obra, a uma zombaria sugere a inconfortável consciência de possibilidades não levadas em conta. O fim da história pode ver os últimos homens, tal como eles são hoje. Mulheres dispostas a se ver como os últimos exemplares do seu sexo são, provavelmente, em muito menor número.

6. *Socialismo?*

Todas essas limitações são evidentes na construção de Fukuyama. Mas se a versão ampliada da obra é mais vulnerável do que o ensaio inicial, apenas por ser mais rica e, portanto, mais especificada, ainda impõe o mesmo ônus a qualquer crítica. Para reprovar a tese de Fukuyama não é suficiente mostrar que ela atenua ou ignora os defeitos na ordem mundial dominada pelo capitalismo liberal. Deve ser possível indicar uma alternativa digna de crédito, sem recorrer a meros acenos ao imprevisível ou a mudanças que não são mais do que terminológicas. A tese original de Fukuyama dizia que a democracia capitalista é a descoberta da forma final da liberdade, que conduz a história a um fim — não porque deixou de haver problemas, mas porque as soluções para eles são agora conhecidas de antemão. Estas podem ser encontradas no modelo de sociedade já existente na América do Norte, Europa Ocidental e Japão, ao qual é só uma questão de tempo o Segundo e o Terceiro Mundos terem acesso ou, pelo menos, dele se avizinharem. Submetidas a um exame atento, as soluções provam ser menos acessíveis ou seguras do que o divulgado. Mas podia ser, ainda assim, que nenhuma outra solução fosse viável. A visão de Fukuyama não é artificial ou implausível, porque recorre à convicção generalizada de que o colapso do bloco soviético mostrou justamente ser esse o caso: o que o fim da história significa, acima de tudo, é o fim do socialismo.

O destino do mundo comunista não constitui, é claro, um fato isolado. A cascata de regimes burocráticos despencando uns após outros, no curto espaço de dois anos, desde o Gobi ao Adriático, enterrando com ela a URSS, foi de longe o mais

espetacular episódio. A tradição da Terceira Internacional terminou em ruína, ao passo que a sua rival no Ocidente sobreviveu. Mas os herdeiros da Segunda Internacional tornaram-se cada vez mais estéreis. As realizações históricas da democracia social européia depois da guerra foram os serviços de bem-estar social e o pleno emprego — no limite extremo, algumas nacionalizações. Todas elas foram diluídas ou abandonadas atualmente, sem substitutos, e a perda de direção redundou em declínio de poder. Hoje, os clássicos bastiões nórdicos da democracia social estão pela primeira vez, desde a década de 20, sob governo predominantemente conservador. Nesse meio tempo, no Terceiro Mundo, a dinâmica de libertação nacional estava em grande parte esgotada, e os movimentos que vestiram cores socialistas na luta pela independência tinham-nas abandonado, desde o Iemen a Angola. O símbolo do momento é um vice-rei americano em Londres intermediando a vitória na Eritréia entre um grupo de guerrilha renegando sua simpatia pela China e um outro pela Albânia, a pedido mútuo. Nenhuma das correntes políticas que se dispuseram a desafiar o capitalismo neste século tem hoje moral ou fôlego.

As razões dessa confusão comum são mais profundas do que as rubricas correntes: os malefícios do totalitarismo, as corrupções da previdência ou seguridade social, as fraudes das autarquias. Os fundamentos da concepção clássica de socialismo são quádruplos. Compreendem uma projeção histórica, um movimento social, um objetivo político e um ideal ético. A base objetiva para a esperança de transcender o capitalismo reside na natureza progressivamente social das forças de produção industrial, tornando a propriedade privada das mesmas — criando já crises periódicas — incompatível a longo prazo com a própria lógica do desenvolvimento econômico. A agência subjetiva capaz de assegurar uma transição para as relações sociais de produção era o trabalhador coletivo produzido pela própria indústria moderna, a classe trabalhadora cuja auto-organização prefigurou os princípios da sociedade vindoura. A principal instituição dessa sociedade seria o planejamento deliberado do produto social por seus cidadãos, como produtores livremente associados

participando em comum de seus meios básicos de subsistência. O valor central dessa ordem seria a igualdade — não a arregimentação, mas uma distribuição de bens apropriada às necessidades de cada um e uma expectiva de tarefas em conformidade com os talentos de cada cidadão, numa sociedade sem classes.

Hoje, todos esses elementos da visão socialista cederam à dúvida radical. A tendência secular para forças de produção cada vez mais sociais, tal como foi entendido por Marx ou Luxemburgo — ou seja, o crescimento de complexos sempre maiores e mais interligados de capital fixo, exigindo uma administração centralizada dos mesmos — continuou desde a revolução industrial até ao prolongado *boom* depois da Segunda Guerra Mundial, mas os últimos vinte anos assistiram à inversão dessa tendência. Avanços tecnológicos nos transportes e comunicações fracionaram os processos de manufatura e descentralizaram as fábricas num ritmo acelerado. Entrementes, a classe trabalhadora industrial, cujas fileiras se multiplicaram nos países metropolitanos até meados do século, começou declinando gradualmente em tamanho e coesão social. Numa escala mundial, seus números absolutos cresceram no mesmo período, na medida em que a industrialização se propagou ao Terceiro Mundo. Mas como a população global cresceu muito mais depressa, seu tamanho relativo como proporção da humanidade está decrescendo regularmente. O planejamento centralizado realizou notáveis proezas em condições de cerco ou de guerra, tanto em sociedades comunistas quanto nas capitalistas. Mas em condições de paz, o sistema de comando administrativo nos países comunistas provou ser inteiramente incapaz de dominar o problema de coordenação em economias cada vez mais complexas, redundando em desperdício e irracionalidade que excedem com grande margem os registrados no mesmo período em sistemas de mercado, e em sintomas subseqüentes de colapso potencial. A própria igualdade, sempre — pelo menos — um valor retórico da vida pública depois da Segunda Guerra Mundial, por mais radicalmente negada que fosse, é agora amplamente depreciada como possível ou desejável. Com efeito, para o senso comum da época, todas as idéias que em dado momento formaram uma crença no socia-

lismo são hoje outras tantas inutilidades. A produção em massa foi ultrapassada pelo pós-Fordismo. A classe trabalhadora é uma tênue lembrança do passado. A propriedade coletiva é uma garantia de ineficiência e tirania. A igualdade substancial é incompatível com a liberdade ou a produtividade.

Até que ponto esse popular veredito é conclusivo? De fato, nenhuma das mudanças objetivas que transformaram o crédito do socialismo está isenta de ambigüidades. A socialização das forças de produção, entendida como sua concentração física — massificação das unidades industriais e de sua localização geográfica — certamente declinou. Mas entendida como interconexão técnica — a articulação de múltiplas unidades produtivas num processo basicamente integrado — aumentou imenso. Sistemas de fabricação auto-suficientes são em número imensamente menor com a expansão da empresa multinacional, criando uma rede de interdependência global inimaginável ao tempo de Saint-Simon ou Marx. O proletariado industrial de trabalhadores manuais na manufatura e na mineração declinou de forma significativa nos países capitalistas ricos; e, em face das tendências atuais de produtividade e populaçăo, nunca recuperará o predomínio numérico em escala mundial. Mas o número de assalariados, ainda uma minoria da população da Terra em meados do século, vem recrudescendo num ritmo sem precedente, à medida que o campesinato abandona o campo no Terceiro Mundo. O planejamento central foi desacreditado e desmantelado no antigo bloco soviético. No mundo capitalista, entretanto, o planejamento empresarial nunca foi tão complexo e ambicioso — na escala e no alcance de seus cálculos — rodeando a Terra e dilatando o tempo. Mesmo a igualdade, por toda a parte denegrida como um obstáculo ao progresso econômico foi no mesmo período sistematicamente ampliada como reivindicação legal e norma consuetudinária. As fontes do socialismo, tal como eram tradicionalmente concebidas, não secaram assim tão simplesmente.

Registrar isso não envolve, porém, nenhuma garantia de que elas provarão ser mais eficazes no futuro do que eram no passado. O teste para a validade do socialismo como alternativa para o capitalismo consiste em apurar se retém ou não um

potencial para soluções dos problemas com que o segundo se defronta em sua hora de histórico triunfo. Na época do *Manifesto comunista*, Mill observou que "se tivesse que ser feita a escolha entre comunismo, com todas as suas oportunidades, e o presente estado da sociedade, com todos os seus sofrimentos e injustiças; se a instituição da propriedade privada necessariamente implicasse como conseqüência que o produto do trabalho tinha que ser repartido tal como vemos agora — a maior parcela para aqueles que nunca trabalharam, a segunda maior para aqueles cujo trabalho é meramente nominal e assim sucessivamente, em escala descendente, diminuindo a remuneração à medida que o trabalho se torna mais árduo, mais penoso e desagradável, até não se poder contar com certeza com o mais fatigante e exaustivo trabalho para cobrir sequer as necessidades básicas da vida; se isso ou o comunismo fossem as alternativas, todas as dificuldades, grandes ou pequenas, do comunismo não seriam mais do que poeira no prato da balança." Mas não era esse o caso, sublinhou. Pois "para que a comparação seja aplicável, devemos comparar o comunismo em suas mais favoráveis condições de desempenho com o regime de propriedade privada, não como é, mas como poderia ser. O princípio de propriedade privada nunca teve até hoje um julgamento justo em qualquer país." Só o futuro podia decidir entre as vantagens comparativas dos dois sistemas, em que o critério final seria provavelmente qual deles era "congruente com o maior montante de liberdade e espontaneidade humanas".[157] O sistema de propriedade privada transformou-se, de fato, embora não inteiramente do modo considerado por Mill, e a comparação resultou-lhe favorável. Mas a questão, tal como foi apresentada por Mill, ainda não está resolvida. Pois a situação é agora inversa: Teve o socialismo um julgamento justo? Vimo-lo por acaso, não como realmente existiu, mas como poderia existir "em suas mais favoráveis condições de desempenho"? As mudanças envolvidas poderiam estar tão longe das expectativas de Marx quanto estavam as desse capitalismo alterado das idéias

157 *Collected Works*, vol. II, Toronto, 1965, p. 207-208.

de Mill. Mas para que tal possibilidade tenha algum significado, não é para circunstâncias utópicas que devemos olhar e sim para as condições reais do mundo no próximo século. Quais são as perspectivas de que o socialismo possa enfrentá-las com mais êxito do que o capitalismo?

Intelectualmente, a cultura da Esquerda está muito longe de ter sido desmobilizada pelo colapso do comunismo soviético, ou pelo impasse da democracia social ocidental, como um simples relance de olhos ao notável e recente simpósio *After the Fall* [Depois da queda] mostra.[158] Nesse sentido, a vitalidade da tradição socialista continua manifestando-se em múltiplos aspectos. De uma série de propostas de renovação, dois temas se destacam como os mais consensuais. Um socialismo para além da experiência de tirania stalinista e de *suivisme* social-democrático não representaria uma abolição impossível do mercado nem uma adaptação condescendente do mesmo. Formas diferentes de propriedade coletiva — cooperativa, municipal, regional, nacional — dos principais meios de produção combinar-se-iam com trocas de mercado entre elas, sob a orientação de um vasto

158 Robin Blackburn (org.), *After the Fall — The Failure of Communism and the Future of Socialism*, Londres, 1991. Entre as muitas e significativas contribuições para esse volume, é de especial interesse para a nossa argumentação o ensaio de Habermas, "What does Socialism Mean Today?" [O que o socialismo significa hoje?]. Escrito com invulgar paixão, revela uma vez mais a profundidade do seu compromisso pessoal com a Esquerda, embora reproduza também, num tom mais político, alguns dos paradoxos de seus escritos sobre modernidade. Nesse ensaio, Habermas indaga se, após o colapso do comunismo e o impasse da democracia social, a Esquerda "deve agora retirar-se para um ponto de vista puramente moral, conservando o socialismo como nada mais que um ideal", sem uma âncora na sociedade existente— e responde que fazer isso seria "desmontar o socialismo e reduzi-lo a uma noção reguladora, de relevância puramente privada". Contudo, ele também argumenta que "uma dinâmica de autocorreção não pode ser posta em movimento sem introduzir a moralidade no debate, sem universalizar interesses a partir de um ponto de vista normativo", e sem "repensar tópicos moralmente". Menos categórico do que antes em explorar a soberania popular, a agenda de Habermas para a Esquerda ainda permanece essencialmente corretiva, "a fim de impedir que seja dessecada a estrutura institucional de uma democracia constitucional": p. 37-38, 43-45. Mas quando os mais vastos problemas de pobreza e insegurança no mundo adquiriram maior relevo em seu pensamento, a ênfase mudou.

planejamento público dos equilíbrios macroeconômicos. A mais impressionante dessas concepções, desenvolvida por Diane Elson, inverte a noção familiar de que foi o advento de uma economia baseada cada vez mais na informação o que tornou obsoleta qualquer alternativa ao capitalismo, ao provocar a abolição dos anacronismos do sigilo comercial. Nesse artigo, o objetivo é uma socialização do mercado que transfira poderes para os produtores em empresas concorrentes com conhecimento das técnicas e dos custos recíprocos, e garanta a liberdade das famílias com a segurança de uma renda básica.[159] Os mecanismos de planejamento num mercado socializado desse gênero poderão ser de diversas espécies, mas todos envolvem alguns controles centrais sobre o sistema de crédito. Esses controles, por seu turno — é esse o segundo tema principal da literatura atual — teriam que ser responsáveis perante uma democracia muito mais articulada em suas formas do que tudo o que a versão capitalista tem para oferecer: estimular a participação eleitoral em vez da indiferença; minimizar as barreiras entre deputados e eleitores; abrir e regulamentar os processos executivos; diversificar as áreas onde são tomadas as decisões; assegurar a representação tanto de gênero como de número. Entre os esquemas em concordância com essas linhas mestras, o modelo de David Held de uma democracia desenvolvida é um dos mais detalhados até agora apresentados.[160] Finalmente, é claro, há a concordância geral em que as forças sociais necessárias ao funcionamento de um socialismo desse gênero teriam que envolver uma coalizão muito mais ampla de assalariados do que foi prevista em concepções anteriores, as quais se apoiavam somente na força de trabalho industrial.

Nenhuma reformulação do projeto socialista, seja qual for a direção que adote, poderá esperar ser digna de crédito se não se compatibilizar com a experiência histórica da Segunda e da

159 "Market Socialism or Socialization of the Market?", *New Left Review* 172, novembro-dezembro de 1988, p. 3-44.
160 Ver *Models of Democracy*, Cambridge, 1987, p. 267-99.

Terceira Internacionais. Meros repúdios não são hoje mais úteis do que as simples devoções de ontem. Qualquer cultura da Esquerda que tente recomeçar *ex nihilo*, ou abrigar-se nos princípios de 1789 (ou 1776), estará condenada ao malogro desde o começo. Uma séria reflexão sobre o legado político e intelectual do moderno movimento socialista, em suas várias formas, revela muitas riquezas que foram esquecidas, bem como caminhos que foram confundidos — além de muito mais interligações com as críticas do socialismo do que tem sido habitualmente recordado. Não é um acidente que a investigação mais fundamental dos problemas com que se defrontará qualquer socialismo do futuro seja também o mais rico inventário, com inúmeras surpresas, da principal tradição do passado: o balanço realizado por Robin Blackburn da herança econômica e política do marxismo.[161] O seu tema é complexidade — das circunstâncias em que foi feita e desfeita a Revolução de Outubro; das diferentes linhas dentro do pensamento bolchevista e social-democrático em confronto com a experiência soviética; da estrutura de qualquer sociedade possível para além do capitalismo, que quase todas elas subestimaram. Nessa reconstrução, Kautsky e Mises, ou Hayek e Trotsky, resulta que tiveram mais em comum do que poderia ser imaginado, em sua crítica da idéia de uma inteligência universal capaz de dirigir racionalmente as inúmeras transações de uma economia moderna; mas a própria dispersão de conhecimentos de que depende o progresso social e tecnológico também contradiz os pressupostos de uma administração privada irresponsável. A idéia de um socialismo depois do comunismo é postulada por Blackburn na apropriada escala contemporânea. O efeito é colocar em relevo as reais exigências, mas também algumas das dificuldades de uma alternativa para a presente ordem mundial.

Na verdade, o argumento central contra o capitalismo nos dias de hoje é a combinação de crise ecológica e polarização social que ele está engendrando. As forças do mercado não

161 "Fin-de-Siècle: Socialism after the Crash", em *After the Fall* — um ensaio que corrobora a sua sentença de que "a capacidade de uma doutrina para integral autocrítica e autocorreção é tão importante quanto o ponto de partida, porquanto este último pode estar errado ou ser inadequado de várias maneiras": p. 180.

contêm solução para isso. Impulsionadas pelos imperativos de lucro privado, sua lógica é não fazer caso dos danos ambientais e consolidar a hierarquia posicional. As conseqüências globais de seu desenvolvimento espontâneo são a visível refutação de suas concepções austríacas como uma catalaxia beneficente. Neste ponto, mais do que em qualquer outro, pareceria irrespondível o argumento favorável a uma deliberada intervenção coletiva — a *táxis* construtivista rejeitada pela teoria austríaca. Nesse nível superior, onde o próprio destino da Terra será decidido, os argumentos clássicos do socialismo em prol do intencional controle democrático das condições materiais de vida não estarão encenando o seu retorno? Se vier a ocorrer, como os analistas mais prescientes insistem, uma Revolução Ambiental, só comparável em significado às Revoluções Industrial e Agrícola que a antecederam,[162] que outra coisa poderá ela ser senão conscientemente realizada — isto é, planejada? Que outra coisa são as metas já timidamente fixadas por vários governos nacionais e organismos internacionais? A resposta a essas questões é, num certo sentido, óbvia. Mas num outro sentido, permanece politicamente ambígua. Pois o paradoxo é que o terreno em que a crítica econômica socialista do capitalismo tem o mais contemporâneo poder é também o proposto para tarefas mais difíceis do que aquelas que não conseguiu liquidar no passado. O obstáculo central para uma economia planejada é o problema de coordenação — sua incapacidade, como os austríacos entenderam, para harmonizar a fixação de preços de mercado como sistema de informação, em condições de conhecimento disperso. (O problema do incentivo, ou a ausência de uma função empresarial, ocorre num nível analítico inferior, e pode ser considerado mais remediável.) Há, simplesmente, um número excessivo de decisões a processar, uma complexidade que desafia qualquer com-

162 "O ritmo da Revolução Ambiental será muito mais rápido do que o de suas predecessoras. A revolução agrícola começou há uns 10.000 anos e a revolução industrial está se processando há dois séculos. Mas para que a revolução ambiental tenha êxito, deve ser comprimida em poucas décadas... Proceder atabalhoadamente não funcionará": Lester Brown, "Launching the Environmental Revolution", *State of the World 1992*, p. 174-75.

pulação concebível. Se o planejamento socialista fosse derrotado por esse problema no nível de economias nacionais, individualmente consideradas, como poderia dominar as complexidades incomensuravelmente maiores de uma economia global? Não é mais provável que o equilíbrio ecológico seja alcançado mais por regulamentação seletiva, que impeça ou proscreva certas formas de produção no mercado mundial, do que pela estipulação de toda e qualquer forma — como fazem hoje (de maneira mais ou menos sofrível) a tributação energética ou a legislação farmacêutica?

Uma solução desse gênero, dentro da estrutura familiar do capitalismo, é, não obstante, inteiramente inviável. Pois o problema central não é simplesmente os (crescentes) níveis absolutos de danos causados à biosfera, mas as contribuições relativas de economias nacionais rivais para esses danos. Isso, entretanto, só podia ser resolvido por um misto de dissuasores e quotas: por outras palavras, não apenas prevenção, mas alocação — ou planejamento adequado. Contudo, a alocação apresenta inevitavelmente a questão de eqüidade. Com base em que princípios deve ser distribuído entre os povos da Terra o consumo de combustíveis fósseis, a produção de lixo nuclear, a emissão de carbono, a substituição de CFCs, o emprego de pesticidas, o desmatamento de florestas? Quanto a isso, o mercado, embora reprimido, nada tem a oferecer. A posse maligna das riquezas do mundo por uma minoria privilegiada, com a qual a destruição dos seus recursos está agora fatalmente interligada, ameaça quaisquer soluções comuns para os perigos maciços que hoje estão adquirindo cada vez maior impulso. Socialismo significa planejamento, não por mero interesse em planejar mas a serviço da justiça. É muito lógico que a teoria econômica austríaca, como a mais convincente exposição de princípios do capitalismo, exclua a idéia de justiça ainda mais rigorosamente do que a de planejamento. Mas é precisamente uma aliança das duas que se requer para qualquer acordo global genuíno. A revolução ambiental não ocorrerá sem um novo sentido de responsabilidade igualitária.

O mesmo paradoxo repete-se, em grande parte, no terreno das instituições representativas. A atenuação de formas demo-

cráticas nas principais sociedades capitalistas é cada vez mais evidente. Os órgãos executivos do Estado têm adquirido sistematicamente cada vez mais poder à custa das assembléias legislativas. As escolhas de programas políticos ficaram mais restritas e o interesse popular nelas declinou. Sobretudo, as mais importantes mudanças que afetam o bem-estar dos cidadãos foram transferidas obliquamente para mercados internacionais. Nessas condições, a construção de efetivas soberanias supranacionais é o remédio óbvio para a perda por Estados nacionais de boa parte de sua substância e autoridade. A Europa Ocidental contém um significativo começo no rumo de tal federação. A Comunidade Européia foi criada principalmente por democratas- cristãos, e o Tratado de Roma foi expressamente arquitetado como a estrutura básica para um robusto capitalismo continental. Transcorreu um considerável período de tempo até que muitos socialistas vissem aí uma oportunidade de avanço a longo prazo numa outra direção. Hoje, essa consciência está muito mais generalizada. Em qualquer avaliação realista, é claro que uma importante tarefa da Esquerda será pressionar no sentido da efetivação de um genuíno Estado federal na Comunidade, com uma autoridade soberana sobre todas suas partes constituintes. Isso, é claro, irá requerer um legislativo europeu democraticamente investido de poderes, em lugar do parlamento paralelo atual — justamente a perspectiva que é anátema para a Direita em toda a região. Semelhante União constitui a única espécie de vontade geral que pode contestar o poder da mão invisível como árbitro de destinos coletivos.

Mas o realismo também dita uma consciência de que, assim como quanto maior é uma economia mais difícil é planejá-la, também quanto maior for o território e a população de um Estado, menos este tende a estar sujeito ao controle democrático. Os Estados Unidos, com seu Executivo desordenado e fora do alcance da lei, e seu Legislativo paralítico, é o mais nítido exemplo disso nos dias de hoje, assim como a Rússia poderia vir a ser amanhã. Tal escala também tende a permitir-se economias na participação cívica. A razão está, em parte, no fato de que torna o governo central mais distante do seu eleitorado, espacial e estruturalmente, aumentando assim sua própria autonomia burocrática. Mas é também porque aumenta de forma radical os

custos de organização política, dando vantagens desproporcionais a grupos que estão numericamente concentrados e bem-dotados com recursos — por conseguinte, com boas linhas internas de comunicação e amplos meios de formação de opinião — em contraste com as massas vastamente dispersas e sem acesso aos dispendiosos requisitos para sua própria associação voluntária. Hoje, o caminho para uma democracia mais adequada aponta para além da nação-Estado; mas é provável que o seu preço também seja mais remoto. A crítica socialista da democracia capitalista defrontar-se-á, pois, com muitos dos mesmos problemas que diagnostica atualmente, numa forma ainda mais aguda no próprio nível para o qual o seu próprio programa deve encaminhar-se. Também aqui a figura dialética parece inverter-se: as contradições do capitalismo não resolvem mas aumentam as dificuldades do socialismo.

Se isso é verdade no tocante aos princípios econômicos e às instituições políticas, o que dizer da agência social? O proletariado clássico dos trabalhadores industriais declinou em números absolutos nos países avançados, e em tamanho relativo como proporção da população mundial. Ao mesmo tempo, o número daqueles que dependem de salários para sua subsistência recrudesceu substancialmente, embora seja provável que ainda não constitua uma maioria de humanidade. A maior mudança singular na sociedade global desde a Segunda Guerra Mundial, depois da contração do campesinato, foi o ingresso de mulheres na força de trabalho remunerado de países ricos e pobres indistintamente. Com essa mudança, o potencial humano de oposição aos ditames do capital tornou-se mais verdadeiramente universal do que era no auge dos tradicionais movimentos trabalhistas, limitados a apenas um sexo. A migração também está misturando de novo populações, numa escala que não era vista desde o século passado. Em que medida essas transformações oferecem uma base realista para reatar um projeto socialista? A resposta é, na melhor das hipóteses, profundamente ambígua. Pois se o efeito líquido dessas transformações é ampliar as forças sociais abertas para o recurso a uma diferente espécie de ordem mundial, também é o de as dividir. Mesmo na própria classe trabalhadora industrial

metropolitana, há menos semelhanças ocupacionais e culturais do que no passado. Fora dela, prolifera a heterogeneidade de toda espécie — renda, emprego, gênero, nacionalidade, credo. Muitas dessas divisões, é claro, também operaram no passado. Mas o núcleo de sustentação do movimento trabalhista clássico era, não obstante, relativamente homogêneo: era essencialmente manual, predominantemente masculino e europeu. Não existe hoje um equivalente para tais coordenadas. As distâncias entre uma costureira coreana, um trabalhador rural zambiano, um bancário libanês, um marinheiro filipino, uma secretária italiana, um mineiro russo e um operário na indústria automobilística japonesa são infinitamente maiores do que as que outrora ligavam as fileiras de uma Segunda Internacional unitária, se bem que não poucos pudessem até ser empregados do mesmo conglomerado. A nova realidade é uma assimetria maciça entre mobilidade e organização internacional de capital, por um lado, e dispersão e segmentação do trabalho, por outro, sem nenhum precedente histórico. A globalização do capitalismo não uniu as resistências a ele, mas dispersou-as e contornou-as. Em devido tempo, talvez, pode ocorrer uma "surpresa intersticial" da espécie descrita por Michael Mann — o surgimento de um novo agente social que supere inopinadamente todos os outros. Mas, de momento, não está à vista nenhuma mudança nesse desigual equilíbrio de forças. A extensão potencial de interesses sociais numa alternativa ao capitalismo foi acompanhada de uma redução nas capacidades sociais para lutar por uma alternativa.

Todas essas dificuldades têm uma origem comum. As alegações contra o capitalismo são mais fortes no próprio plano onde a influência do socialismo é mais fraca — ao nível do sistema mundial como um todo. Essa fraqueza sempre aí esteve, desde as mais antigas esperanças de revolução num país, ou mesmo um continente, expressas por Marx e seus contemporâneos. Mas, à medida que o século XX avançava, o movimento que se vangloriava de ter superado fronteiras nacionais foi ficando cada vez mais para trás do sistema que pretendia substituir, quando a civilização do capital tornou-se sistematicamente mais internacional, não apenas em seus mecanismos econômicos —

com o advento das grandes empresas multinacionais — mas também nos acordos políticos, com os mecanismos da OTAN e do G-7. O contraste com a história do que foi outrora o "campo socialista" fala por si mesmo. Continuamos assistindo nos dias de hoje à explosão de nacionalismo como fogos de artifício nos quatro cantos do mundo, com dramático destaque em países onde o comunismo predominou até há pouco. Mas o futuro pertence ao conjunto de forças que está ultrapassando a nação-Estado. Até agora, elas foram capturadas ou impulsionadas pelo capital — uma vez que o internacionalismo, nos últimos cinqüenta anos, mudou de lado. Enquanto a Esquerda não conseguir retomar a iniciativa nessa área, o atual sistema estará seguro.

Onde é, então, que tudo isso deixa o socialismo? A história sugere uma série de desfechos ideais típicos, os quais fixam mais ou menos o espectro de possibilidades. De um modo estilizado, podem ser admitidos como paradigmas para diferentes versões do futuro. A primeira possibilidade é que a experiência de socialismo neste século venha a ser simplesmente considerada pelos historiadores do futuro como algo parecido à experiência jesuíta no Paraguai. Foi um episódio que fascinou o Iluminismo: Montesquieu e Voltaire, Robertson e Raynal, todos refletiram sobre o seu significado. Por mais de um século, entre as décadas de 1610 e 1760, os padres jesuítas organizaram as tribos guaranis em comunidades igualitárias sob a autoridade da Companhia nos territórios da bacia superior do Rio da Prata. Nesses povoados, cada família índia tinha direito à posse de um campo pessoal, cultivado privadamente, mas a maior parte da terra era cultivada coletivamente como propriedade de Deus pelo trabalho obrigatório da comunidade inteira, ao som de cânticos e de músicas religiosas. A produção era distribuída em benefício de todos os que tinham trabalhado os campos, com uma reserva para os doentes, velhos e órfãos. Havia armazéns, oficinas, pequenas fábricas e cidades bem construídas. Mas não havia dinheiro. Simplesmente, um excedente comerciável de *yerba* [erva-mate] era exportado para Buenos Aires, a fim de pagar as manufaturas

que as reduções jesuíticas não podiam produzir. Os jesuítas dedicavam-se com grande zelo à educação de seus protegidos, adaptando engenhosamente seus deveres doutrinários às crenças locais. Havia recrutamento, e a cavalaria guarani prestou notáveis serviços à monarquia espanhola além das fronteiras do domínio jesuíta. Mas nenhum funcionário espanhol tinha permissão para residir nele, nenhum comerciante (com algumas exceções especificadas) podia visitá-lo e não se ensinava espanhol aos índios, que recebiam instruções e eram alfabetizados em sua própria língua, sob a autocracia da Companhia.

Em sua completa inversão do tratamento imposto às populações nativas em todas as outras regiões das Américas, em seu cuidadoso isolamento do vice-reinado circundante, em sua relativa prosperidade (exagerada pela lenda), o Estado jesuíta do Paraguai acabou atraindo o ódio e a cobiça dos latifundiários locais, a suspeita e o ciúme da corte na Espanha. Finalmente, num súbito decreto, Madri ordenou a expulsão da Companhia de Jesus do Paraguai. A operação, implacavelmente conduzida pelo vice-rei, não encontrou resistência. Os padres obedeceram às instruções recebidas de Roma. Os índios foram desarmados com promessas de preservação de suas comunidades e da criação de uma universidade de que sentiam falta. Mas assim que os jesuítas saíram, suas terras foram rapidamente tomadas, suas povoações saqueadas e destruídas, suas populações dispersadas. Hoje, tudo o que resta de uma experiência que tinha ganho a ambivalente admiração dos *philosophes* é um punhado de ruínas de belas igrejas e talvez a sobrevivência do idioma local.[163] Na Europa, os jesuítas ajustaram suas ambições e tornaram-se finalmente uma parte inofensiva do cenário geral, seu nome respeitado e sua

163 O veredito de Raynal tem uma ressonância contemporânea. Na benevolente segurança das missões paraguaias, "talvez nunca tenha sido feito tanto bem aos homens, com tão pouco mal"; entretanto, os guaranis não resistiram à expulsão dos jesuítas porque, pensa Raynal, eles tinham caído numa espécie de melancolia sob um modo de vida excessivamente uniforme, que os privou de indisciplina ou tumulto, emulação ou paixão, assim como da liberdade da floresta: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les deux Indes*, vol 4, Genebra, 1780, p. 303-304, 320-23.

causa absorvida numa civilização que avançava numa outra direção. No século XIX, a singular experiência jesuíta no Paraguai foi ocasionalmente pranteada por socialistas românticos como Cunningham Graham, um amigo de William Morris, ou condenada por conservadores racionalistas como Cournot.[164] Mas no consenso de gerações subseqüentes, quando é porventura lembrada, essa experiência foi vista como um extravagante passatempo histórico — uma construção social artificial que contradizia todas as leis conhecidas da natureza humana e estava condenada à rápida extinção. Do mesmo modo, os historiadores futuros — e mesmo atuais — poderão olhar em retrospecto para o ciclo de tentativas para construir o socialismo no século XX como um conjunto de aberrações exóticas em países atrasados, fadadas a desaparecer após terem brevemente perturbado o principal curso da história, à medida que avançavam para a sua inevitável conclusão, deixando apenas os traços inócuos de absorção nas regiões mais avançadas. Na década de 1970, François Furet já falava do "encerramento do parêntese socialista", quando a civilização retomou o seu desenvolvimento a longo prazo rumo ao capitalismo liberal. Na perspectiva desse avanço, o destino final do socialismo seria o esquecimento.

A segunda possibilidade é que o resultado do socialismo moderno esteja mais perto do legado da primeira revolução contra a monarquia por direito divino. Na Inglaterra, na década de 1640, a dinastia e o episcopado foram derrubados, surgiu um exército revolucionário, um Estado republicano foi fundado e veio à tona um extraordinário fermento de idéias radicais. A mais notável dessas idéias, como realização coletiva, foi a primeira teoria de democracia moderna que surgiu nas fileiras dos *Levellers* [niveladores]. Suas exigências políticas incluíam o sufrágio universal masculino, uma Constituição escrita, cláusulas estabelecidas de forma inequívoca para proteger as liberdades civis,

164 R.C. Cunningham Graham, *A Vanished Arcadia*, Londres, 1900; Cournot, *Revue sommaire*, p. 311. A mais interessante reflexão moderna é a de Bartolomeu Melía, "Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopia colonial", *Estudios paraguayos*, setembro de 1978, p. 157-68.

parlamentos anuais, eleição popular não só dos deputados mas também dos oficiais das forças armadas e dos funcionários públicos civis. Era um programa tão adiantado em relação ao seu tempo que a maioria de suas reivindicações ainda não foi concretizada até hoje na Grã-Bretanha, que continua sem ter república, nem Constituição escrita, nem uma declaração de direitos, já para não falar de parlamentos anuais ou de um corpo de oficiais eleitos. A visão de democracia dos "niveladores", fruto da mobilização popular durante a Guerra Civil e da experiência de representação dos soldados no Conselho Geral do Exército, não sobreviveu à luta militar contra a monarquia como movimento efetivo. Mas o momento "nivelador" na Guerra Civil permanece como o espetáculo político mais impressionante do seu tempo. Não surpreende que os seus ideais tenham granjeado tão freqüente admiração dos historiadores contemporâneos.

Entretanto, qual foi o seu verdadeiro legado histórico? A monarquia inglesa foi restaurada em 1660 e, com outros cinqüenta anos, estava devidamente instalada em seu lugar uma estável oligarquia aristocrática que durou até a época da revolução industrial. Nesse desenvolvimento, a memória do fermento radical da República inglesa estava completamente dissipada. Nem a própria Comunidade cromwelliana, nem os "niveladores" que tinham lutado para democratizar o Estado revolucionário, deixaram quaisquer vestígios duradouros na vida política britânica. Os Debates de Putney só foram redescobertos no final do século XIX, e os programas "niveladores" seriamente estudados no século atual. Assim como a Revolução Inglesa não deixou importantes instituições, tampouco transmitiu uma herança contínua de idéias, perdurando como influência ativa em gerações ulteriores. A razão disso está náo tanto em sua derrota política quanto na mudança intelectual que ocorreu depois que ela terminou. Pois a grande excitação revolucionária em meados do século ainda estava moldada em termos essencialmente religiosos. A Guerra Civil desaguou numa Revolução Puritana, cujos principais líderes e militantes estavam comprometidos com a criação de uma *Commonwealth of the Godly* [Comunidade dos fiéis], num universo mental ainda saturado de mitos bíblicos e doutrinas

protestantes. Foi esse invólucro teológico que lhe pôs abruptamente fim. A Providência, sinal das bênçãos do Senhor quando os exéreitos de Cromwell foram vitoriosos, converteu-se em prova de ira divina quando a República desmoronou, culminando num característico colapso do moral. Mais profundamente, porém, o cunho religioso da Revolução acabou parecendo anacrônico, quando a cultura elegante e as crenças populares foram progressivamente secularizadas ao longo do século seguinte.

O resultado foi um hiato de cerca de cento e quarenta anos entre a Revolução Inglesa e sua sucessora histórica na França. A Declaração de Direitos do Homem, os *slogans* de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, eram objetivamente seqüelas dos Acordos Niveladores do Povo. Mas subjetivamente havia pouca ou nenhuma ligação entre eles, porque a linguagem de insurgência política tinha mudado completamente. Agora, quaisquer que fossem as outras energias mobilizadas, o vocabulário da revolução era radicalmente secular, na verdade, em sua maior parte intransigentemente anticlerical. Assim, poderia dizer-se que a democracia "niveladora" não sofreu o destino da igualdade jesuíta, uma vez que, após um transcurso de mais um século, o seu equivalente reapareceu — muito mais forte, explosiva e duradouramente, mas na forma de uma transvalorização. Nesse processo, as idéias em ação na Boa Velha Causa encontraram expressão num idioma muito diferente, com outras conotações e justificações. Se algo semelhante a isso se desenrolasse no final do século XX, o socialismo desapareceria, de fato — mas poderíamos esperar, em alguma data posterior, encontrar seus valores e objetivos característicos recodificados em alguma nova e convincente visão do mundo, objetivamente aparentada mas subjetivamente desligada de sua predecessora. Alguns poderiam imaginar que um certo ecologismo podia ajustar-se a esse papel — descartando o que seria visto como as dimensões religiosas do socialismo, a fé no proletariado e o desdém pela natureza, mas rearticulando outros dos seus principais temas: sobretudo, o deliberado controle coletivo de práticas econômicas, nos interesses de oportunidades de vida iguais para toda a humanidade.

Uma terceira possibilidade é que a trajetória do socialismo poderia acabar assemelhando-se à do jacobinismo, desencadeada pela própria Revolução Francesa. Ao invés dos "niveladores", os jacobinos — menos comprometidos com a liberdade pessoal, mais eficientes na construção do Estado — conseguiram conquistar o poder, embora não o retivessem por muito tempo. Seu governo foi o coroamento radical de um processo revolucionário que durou uma década, convulsionando o cenário europeu. Tal como a inglesa antes dela, a Revolução Francesa não criou uma ordem política duradoura, culminando igualmente numa ditadura militar seguida de uma restauração. Mas desta vez, a antiga ordem teve que ser reimposta desde fora, pois a própria Revolução tinha ido muito mais longe, pondo em marcha uma mobilização popular mais profunda, um desenvolvimento ideológico mais amplo, conseqüências estratégicas mais vastas para a Europa em geral. Assim sendo, tornara-se um evento não apenas nacional mas universal, cuja memória não podia ser apagada. Dentro da própria França, pelo simples fato de que a restauração tinha sido externa, o legado revolucionário não pôde mais ser suprimido. Quinze anos depois, Paris estava coberta de barricadas e o governo em fuga. A Monarquia de Julho durou um pouco mais, antes de ser consumida nas labaredas de 1848. Em outras palavras, a Revolução Francesa fundou uma tradição política cumulativa, inspirando sucessivas tentativas ulteriores de concretização dos princípios de 1789 ou 1794 — não só na França mas também na Europa e, em última instância, até para além dela.

Por outro lado, essa tradição também não tardou em sofrer uma decisiva mutação. Pois da matriz democrático-burguesa da Revolução Francesa saíram as concepções distintas e basicamente antagônicas do socialismo moderno. Nesse processo, não houve ruptura na continuidade temporal, da espécie da que se verificou entre a época dos "niveladores" e dos jacobinos. O nascimento das idéias socialistas coincidiu efetivamente com o surgimento das noções seculares de soberania popular e igualdade perante a lei, as quais passariam a ser os alicerces normais da democracia capitalista. Babeuf, o primeiro pensador da tradição socialista propriamente dita, foi um dos protagonistas da Revo-

lução. Saint-Simon, seu primeiro teórico sistemático, foi um voluntário na Guerra Americana da Independência e uma testemunha da Revolução, que desenvolveu suas doutrinas em reação a ela sob a Restauração. Fourier publicou o seu primeiro esquema para os falanstérios sob Napoleão. O próprio Marx estava profundamente impregnado da herança do que denominou simplesmente, com muita freqüência, a "Grande Revolução", e modelou a convulsão proletária vindoura pela projeção retrospectiva daquela. Assim, quando eclodiu a Revolução de 1848, foi natural que a Segunda República assistisse a uma breve frente unida entre antigos jacobinos e novos socialistas, Ledru-Rollin e Louis Blanc. Uma coalizão entre eles ainda se manteve em Paris ao tempo da Comuna. Mas, como assinalou Cournot, olhando com apreensão para as bandeiras vermelhas, a proximidade era agora enganadora. O socialismo apresentou-se como o herdeiro da Revolução, o único programa capaz de dar realidade efetiva à liberdade, igualdade e fraternidade. Mas era também uma genuína mutação. Tratava-se de um movimento de uma espécie diferente do jacobino, visando a criação de uma sociedade que nada tinha a ver com a República da Virtude, de Robespierre, na medida em que envolvia um rompimento com o seu respeito pela propriedade privada, uma crítica de sua interpretação do passado, um reordenamento da trindade de 1789, e uma aposta num novo agente social que só surgiu com a expansão da indústria moderna, depois que a Revolução Francesa chegou a seu termo.

Fosse o paradigma jacobino pertinente, o socialismo também sofreria por sua vez uma mutação semelhante — com o surgimento coincidente de uma nova espécie de movimento para a transformação radical da sociedade, reconhecendo em alguns aspectos a sua dívida para com o socialismo, mas em outros criticando-o e repudiando-o com veemência. Isso, é claro, é algo como o papel que as feministas atribuem freqüentemente à luta pela igualdade sexual. As origens modernas de campanhas pela emancipação das mulheres remontam ao tempo da Segunda Internacional, quando os próprios textos centrais do movimento trabalhista falavam de abolição da desigualdade entre sexos, assim como entre classes, e a obra de Bebel, *Woman in the Past,*

Present and Future, era o livro mais popular na literatura da democracia social alemã — tal como o texto central do feminismo moderno, *Le deuxième sexe* [O segundo sexo], de Simone de Beauvoir, seria escrito de um declarado ponto de vista socialista. Mas o sufragismo e seus sucessores sempre representaram, não obstante, uma distinta tradição histórica, e como o socialismo veio a conceder cada vez menos margem para a igualdade sexual no século XX, a distância entre as duas correntes ampliou-se. As formas contemporâneas do feminismo da segunda onda têm sido geralmente marcadas pela clara diferenciação de tradições socialistas. Se as mudanças sociais obtidas ainda são muito modestas, as conseqüências estruturais de uma real igualdade sexual para uma economia e uma sociedade capitalistas parecem ser imponderavelmente vastas. O que resultará disso, ninguém pode dizer por agora. Mas as feministas poderão muito bem argumentar que, em contraste com o futuro incerto do movimento trabalhista, a causa da emancipação das mulheres pode estar razoavelmente confiante em que tem por sua frente um caminho vitorioso a percorrer.

Existe uma outra possibilidade, que é a de que o destino do socialismo esteja, no fim de contas, comprovadamente mais perto do de seu rival histórico, o liberalismo. Se as origens econômicas do liberalismo moderno estão na economia política clássica, de acordo com as formulações de Smith e Ricardo, e converteu-se numa doutrina política na época da Restauração, recebendo expressão clássica em Constant, as duas correntes só se fundiram completamente em meados do século XIX, ao tempo de Gladstone e Cavour. Então, como teoria geral do livre comércio e do império da lei, uma sociedade de mercado e um Estado limitado, cuja influência era muito mais ampla do que os partidos que ostentavam o nome de liberais, tornou-se a concepção preponderante de progresso tanto no Velho quanto no Novo Mundo. Na virada do século, tendo presidido a substancial crescimento econômico e à paz internacional, o liberalismo parecia destinado a guiar a civilização da *Belle Époque* para um mundo de crescente prosperidade e menos restrita democracia.

Desse apogeu, a queda foi abrupta. Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, a civilização liberal desmoronou subitamente, rendendo-se ao barbarismo industrial. Enquanto milhões tomavam parte na matança interimperialista, sob a liderança dos seus mais respeitáveis políticos e ideólogos, sua ordem de valor parecia propensa a cometer suicídio moral. Ao profundo descrédito que resultou dessa derrocada seguiu-se o devastador golpe da mais profunda recessão na história do mundo, entre as duas guerras. Se a Grande Guerra parecia prenunciar a subversão do Estado constitucional, a Depressão parecia demonstrar a falência do livre mercado. O pior ainda estava por acontecer, quando a herança combinada de Versalhes e da Sexta-Feira Negra colocou o nazismo no poder dentro da estrutura de uma democracia parlamentar, enquanto que o mercado mundial se dissolvia em blocos autárquicos. Ao término do primeiro terço do século, pareceu a muitos observadores que o liberalismo poderia destruir-se de dentro para fora como importante força histórica.

Mas os acontecimentos provaram outra coisa. Na (e através da) provação da Segunda Guerra Mundial, o liberalismo efetuou uma extraordinária recuperação. Na luta contra o fascismo, a economia norte-americana readquiriu seu dinamismo, e os Estados anglo-saxônicos sua reputação. Com a volta da paz, a democracia liberal baseada no sufrágio universal viu-se pela primeira vez generalizada a toda a zona capitalista avançada, e consolidada com a assistência econômica e a supervisão política dos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, a economia capitalista mundial foi duradouramente reliberalizada e, quando o livre comércio internacional reviveu na base de um padrão dólar-ouro, um prolongado *boom* redundou em rápido crescimento e prosperidade maciça sem precedentes em todos os países membros da OCDE. Por qualquer medida histórica, isso significou uma formidável transformação dual. O liberalismo está agora na expectativa de uma terceira realização de ordem comparável — a gradual propagação do seu modelo econômico e político a todo o mundo menos desenvolvido. Quase nenhum país no Terceiro Mundo encetou sua industrialização de acordo com uma orientação de mercado livre ou como um verdadeiro Estado constitu-

cional. Mas assim que a acumulação atingiu um certo limiar, a democracia política e a desregulamentação econômica começaram a exibir uma certa tendência também em regiões selecionadas do Sul. Essa é a história contada por Fukuyama, é claro.

O socialismo, por sua parte, surgiu no cenário mundial justamente no momento em que o liberalismo entrava em sua crise moderna. Num tempo em que a maioria dos pensadores liberais ainda estava mergulhada na euforia de Herbert Spencer, convencida de que a indústria espalharia a paz entre os Estados, Luxemburgo e Lênin, Hilferding e Trotsky estavam prevendo a eclosão da guerra imperialista que poria fim aos ajustes estabilizadores do *fin-de-siècle*. Também foi a tradição marxista que previu a possibilidade da Grande Depressão, e foram os marxistas quem primeiro vislumbraram todas as conseqüências do fascismo que dela emergiu. Ao mesmo tempo, como o próprio Marx — e na sua esteira os marxistas russos — também tinha pensado ser possível, uma revolução socialista eclodiu, de fato, na Rússia e culminou na criação de um Estado comunista no que observadores europeus há muito tempo pensavam que viria provavelmente a ser a segunda maior potência mundial no século XX. Esse Estado foi, por sua vez, a principal força na derrota do fascismo europeu na Segunda Guerra Mundial — uma derrota que lançou as fundações para a recuperação histórica do liberalismo no Ocidente, ao mesmo tempo que uma segunda grande revolução era deflagrada na Ásia.

Nenhum movimento político realiza exatamente aquilo que se propõe levar a cabo, e nenhuma teoria social prevê jamais o que irá justamente ocorrer. Não há a menor dificuldade em se enumerar todas as afirmações e previsões equivocadas feitas por Marx, Luxemburgo ou Lênin. Mas nenhum outro corpo de teoria nesse período — o primeiro terço do século — esteve perto dos duplos sucessos, de previsão e realização, da tradição socialista. Por outro lado, eles provaram na prática ser tão vulneráveis ao tempo — e a seus próprios crimes — quanto os êxitos do liberalismo antes deles. Já antes da derrota do nazismo, o regime de Stalin travara a guerra contra o próprio campesinato russo e desencadeara os expurgos, em duas grandes ondas de terror maciço que só podem ser comparadas no sacrifício de vidas com

a Primeira Guerra Mundial, e pode até ser que a exceda. Se o equilíbrio moral-político com o liberalismo estava assim perdido, o equilíbrio econômico tampouco deu ao Leste qualquer vantagem sobre o Ocidente. A tumultuosa industrialização soviética dos anos 30, que assegurou a vitória contra Hitler, desenrolou-se contra um pano de fundo de depressão e estagnação no Ocidente. Mas, depois de 1950, o capitalismo ingressou no mais dinâmico *boom* de sua história, e quando a recessão ocorreu de novo, vinte anos mais tarde, a sua taxa de crescimento mostrou estar muito acima da do bloco soviético, mergulhado agora em aguda estagnação econômica e paralisia social, sob um domínio burocrático não reconstruído. O ramo social-democrático da tradição socialista, por outro lado, o qual não tinha desafiado o mergulho homicida na Primeira Guerra Mundial, e pouco remédio fornecera contra a Depressão, floresceu no interior do capitalismo euro-ocidental depois da Segunda Guerra Mundial, foi pioneiro de sistemas de bem-estar que o tornariam significativamente mais humano do que seus equivalentes americano ou japonês. Mas com as condições econômicas alteradas dos anos 80, também esses entraram em crise, com os partidos social-democráticos perdendo sistematicamente o poder ou abandonando os compromissos com suas metas tradicionais. No final da década, o comunismo estava por toda a parte em crise ou em colapso, e a social-democracia à deriva. O potencial histórico do socialismo em geral, mesmo admitindo o menor descrédito (mas também o menor peso) da social-democracia, parece aos olhos de muitos completamente esgotado, à semelhança do liberalismo de cinqüenta anos atrás.

Se o paradigma liberal fosse pertinente, porém, uma redenção ulterior do socialismo como movimento não poderia ser excluída. O liberalismo recuperou-se, apesar de todas as previsões sombrias, adotando elementos diluídos do programa do seu antagonista: monitoração pelo Estado dos equilíbrios macroeconômicos, garantia de paz social através de programas de bem-estar, ampliação da democracia a todos os adultos. O comunismo tentou modernizar-se de maneira semelhante, introduzindo elementos de autoridade da lei e de mercados competitivos. O resultado foi um completo fracasso, pelo menos no bloco sovié-

tico. Aí, o capitalismo está agora política e intelectualmente triunfante. Por outro lado, a total privatização da propriedade em grande escala — ou seja, uma completa reprodução econômica do capitalismo e de sua concomitante estrutura social — ainda está razoavelmente distante. Sua concretização exigirá uma proeza de engenharia social a longo prazo sem precedente na tradição liberal, em condições extremamente duras. Os recursos necessários para financiá-la já estão sendo sobreexcedidos nas potências superintendentes. Pois o mal-estar estrutural subjacente do capitalismo avançado, revelado na década de 70, não foi superado. As taxas de lucro ainda não passaram de metade das que foram registradas no longo *boom* do pós-guerra — e foram mantidas nesse nível somente à custa de maciça expansão de crédito, adiando o dia da prestação de contas. O advento de qualquer nova crise severa na OCDE mudaria todos os cálculos políticos, no Ocidente e no Leste, de forma imprevisível. O estreitamento dos vínculos na ordem capitalista mundial está fadado, de qualquer modo, a forçar as tremendas pressões de pobreza e exploração no Sul a repercutir pela primeira vez no próprio Norte. Todas essas tensões poderiam criar uma nova agenda internacional para a reconstrução social. Caso fosse capaz de responder efetivamente a essas tensões e conflitos, o socialismo seria menos sucedido por algum outro movimento do que redimido como legítimo programa para um mundo mais igual e mais habitável.

As analogias históricas nunca são mais do que sugestivas. Mas há ocasiões em que elas podem ser mais fecundas do que as previsões. Seria surpreendente se o destino do socialismo reproduzisse com toda a fidelidade qualquer um desses paradigmas. Mas o conjunto de possíveis futuros que hoje se abre à sua frente situa-se dentro de uma gama como essa. Esquecimento, transvalorização, mutação, redenção: cada um, de acordo com a sua intuição, fará sua própria conjectura sobre qual das alternativas é a mais provável: jesuíta, niveladora, jacobina, liberal — estas são as figuras no espelho.

1992

Índice onomástico